

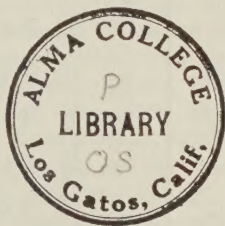


Digitized by the Internet Archive
in 2025

L'ORIENT SYRIEN

ܡܠܬܐ ܕܡܕܢܚܐ

*Revue trimestrielle d'Etudes et de Recherches
sur les Eglises de langue syriaque,
publiée avec la collaboration
du Centre National de la Recherche Scientifique*



RÉDACTION-ADMINISTRATION
93, AVENUE PAUL-DOUMER, PARIS (XVI^m)

VOLUME V

1960

54018

v.5
1960

TRANSCRIPTION DES LETTRES ARABES ET SYRIAQUES EN CARACTÈRES FRANÇAIS

FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE	FRANÇAIS	SYRIAQUE	ARABE
A a	ܐ	ا	K k	ܟܟ	خ
B b	ܒܒ	ب	L l	ܟܟ	ل
G g	ܓܓ	-	M m	ܡܡ	م
Ġ ġ	ܓܓ	غ	N n	ܢܢ	ن
ġ J j	ܓܓ	ج	S s	ܫܫ	س
D d	ܕܕ	د		ܕܕ	ع
<u>D</u> <u>d</u>	ܕܕ	ذ	Ph ph	ܫܫ	ف
H h	ܚܚ	ه	P p	ܫܫ	ا
U u W w	ܘܘ	و	S s	ܫܫ	ص
Z z	ܙܙ	ز	D d	ܕܕ	ض
H h	ܚܚ	ح	Q q	ܩܩ	ق
T t	ܬܬ	ط	R r	ܪܪ	ر
<u>D</u> <u>d</u>	-	ظ	Š š	ܫܫ	ش
Y y I i	ܝܝ	ي	T t	ܬܬ	ت
K k	ܟܟ	ك	T t	ܬܬ	ث

NOTES SUR L'ANAPHORE DE SAINT JACQUES

Note 1, Anaphore, page 425.

Anaphore est un mot grec ἀναφορά (du verbe ἀναφέρω, porter en haut, élever) et signifie la nouvelle, l'annonce qu'on apporte ; ensuite, l'action de porter en haut, d'offrir, donc « oblation ». De ce sens dérive une nouvelle signification : le texte littéraire ou liturgique au cours duquel, ou par lequel, se fait l'oblation. Et dans cette dernière signification, l'anaphore peut désigner, ou bien la partie centrale du sacrifice, englobant tous les textes, et aussi tous les gestes, et se terminant à la doxologie avant les actes manuels, ou bien la série de prières qui, ensemble, peuvent varier et s'insèrent entre les rubriques et les parties fixes (*ordo communis*), donc un texte littéraire, sans rubriques, qu'on peut attribuer à un auteur déterminé (saint Jacques, les douze apôtres, saint Basile, saint Jean Chrysostome etc.), et qui, alors, peut s'étendre au-delà de la partie centrale, soit avant, soit après elle.

Il semble qu'à l'origine, au fur et à mesure que l'idée de sacrifice s'affirmait plus clairement, les Orientaux aient substitué au mot « eucharistie », qui signifie « action de grâces », le terme d'anaphore qui exprime le sens d'oblation, de sacrifice.

Si toutes les Eglises orientales : antiochienne, maronite, copte, byzantine, etc., désignent par le mot anaphore le sacrifice eucharistique, elles se différencient sur la portée à donner à ce terme. Pour les Coptes, par exemple, l'anaphore désigne toute la messe. Pour les

autres, le sens est moins général et s'applique uniquement à la partie eucharistique proprement dite, depuis le *Sursum corda* jusqu'au congédiement.

Chez les Syriens, le mot anaphore désignait autrefois, comme presque partout ailleurs, la partie purement sacrificielle qui commence par le dialogue eucharistique. Mais très tôt, les Syriens introduisirent, avant ce dialogue, trois prières qui s'intitulèrent respectivement : « prière avant la paix » ; « prière de l'imposition des mains » ; et « prière sur le voile » ou, plus simplement « prière du voile », elles sont différentes d'expression dans chaque anaphore, quoique leur thème général soit le même dans toutes les anaphores. Il était donc normal qu'elles soient comprises dans la partie de la messe nommée anaphore, mais on peut dire que la plupart des commentateurs syriens ne les ont jamais considérées comme éléments du sacrifice eucharistique.

Cependant les Syriens, comme les Coptes, appellent fréquemment « anaphore » la messe tout entière : Si Mgr Rahmâni a intitulé le missel qu'il a édité en 1922 : « Ktôbo d-qûrôbo », Livre de l'oblation, le missel jacobite de l'Inde, édité en 1957 à Pampakuda, porte le titre de « Ktôbo d-tekso d-annaphûra », Livre du rite de l'anaphore.

Peu à peu le terme anaphore a fini par avoir, par extension, d'autres significations : il désigne souvent le grand voile qui couvre les oblats et l'autel, et que les diacres enlevaient avant le dialogue eucharistique. Moïse bar Képha écrit : « Il est bon que nous examinions ces quatre choses : quelle est l'interprétation du mot « annaphûra » ; pourquoi elle (l'anaphore) est étendue sur les Mystères ; pourquoi elle est enlevée ; pourquoi on l'élève et on l'abaisse trois fois ¹ ».

Il n'est pas rare que l'anaphore désigne aussi les oblats eux-mêmes, comme en témoigne l'admonition que fait le diacre au moment où l'anaphore-voile est enlevée

1. CONNOLLY et CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy*, Londres 1913, p. 36 du texte syriaque

de dessus les oblats et les saints dons sont ainsi découverts : « Dans la crainte de Dieu regardons en esprit cette oblation (annaphûra hôdé) redoutable et sainte placée devant nous² ».

Note 2, Stomenqâlos, page 425.

C'est l'une des trois admonitions diaconales en langue grecque, que les Syriens n'ont pas toujours traduites en leur langue : *Στῶμεν καλῶς*, *Tenons-nous bien*. Elle n'est pas particulière aux Syriens, mais est commune à presque toutes les liturgies orientales. C'est surtout chez les Arméniens qu'elle se rencontre le plus fréquemment.

Il est normal que le diacre réveille de temps à autre l'attention des fidèles par un bref avertissement : C'est son rôle de surveillant et de guide de la communauté : « Tenez-vous bien », leur crie-t-il, quand, les catéchumènes étant renvoyés, la messe des fidèles va commencer. « Tenez-vous bien ! » *Stomenqâlos* ! leur crierait-il de nouveau avant la prière de la paix par laquelle débute l'anaphore. Et ce sont les deux seules fois, si nous exceptons les deux premiers services de la préparation des oblats, où le diacre se sert de cette admonition grecque dans la liturgie syrienne. Mais tout au long de la synaxe, il continuera par d'autres formules, d'autres injonctions, à guider l'assistance, à lui indiquer la posture à prendre, les gestes à faire. « Ecoutons avec silence et crainte », lui dira-t-il avant la lecture du saint évangile ; « tenons-nous bien, tenons-nous avec crainte... » lui répétera-t-il (en syriaque) au moment où l'anaphore-voile est enlevée et les saints dons découverts ; « Regardons avec crainte et tremblement », dira-t-il encore avant l'élévation du *Sancta Sanctis* ; « Inclignons nos têtes devant le Seigneur », avant chacune des trois prières d'imposition des mains.

Et c'est à ce rôle de surveillant et de guide de la communauté que se limitent les adresses du diacre dans

2. *L'Orient Syrien*, Vol. IV, fasc. 4, p. 426.

les synaxes liturgiques. En cela il reste fidèle à la tradition primitive. Nulle part on ne le voit s'adresser à Dieu au nom de la communauté. Cela n'est pas son rôle, mais celui de l'évêque ou du prêtre. Nulle part, contrairement à ce qui se fait dans d'autres liturgies, et notamment dans la liturgie byzantine, le diacre ne s'adresse au célébrant pour l'inviter à prier, à faire tel geste, à donner telle bénédiction. On ne l'entendra pas dire, comme dans la liturgie de saint Basile : « Protégez-nous, sauvez-nous, ayez pitié de nous par votre grâce » ; ou encore : « Donnez-moi, maître, le Corps précieux et saint de Notre-Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ » ; ou encore : « Maître, remplissez le saint calice ».

Tout au plus, avant de faire une admonition, le diacre syrien en demandera-t-il en quelque sorte l'autorisation au célébrant par un « bénis, mon seigneur », *Barekmor*.

La *koruzûto*, l'admonition diaconale ne s'adresse donc qu'aux fidèles. Moïse bar Képha, suivi par Denis bar Šalibi, l'atteste clairement : « il est bon de savoir, dit le premier, que toute ce que dit le diacre s'adresse la plupart du temps au peuple ». Le second reprend la déclaration de bar Képha et l'explicite : « Il est bon de savoir que tout ce que dit le diacre pendant la liturgie s'adresse au peuple et lui commande³ ».

Le mot de *korûzûto* mérite de retenir un instant notre attention. *Korûzûto* signifie proclamation. La plupart des liturgistes l'ont interprétée par « litanie diaconale ». Cette interprétation n'est pas absolument exacte. S'il est vrai que la litanie diaconale soit une *korûzûto*, la *korûzûto* n'est pas que cela. Chaque fois que le diacre s'adresse à l'assemblée, il fait une *korûzûto*. La litanie diaconale, qui est une *korûzûto*, possède un nom spécifique qui la distingue des autres proclamations, et c'est « Lûtûniya » ; témoins encore Denys bar Šalibi qui, parlant de ce qui se fait après la lecture de l'évangile, dit : « Les anciens, après la litanie et la *korûzûto* (*botar*

3. CONNOLLY, *op. cit.* p. 21.

lûtûniya w-korûzûto), commençaient les antiennes des saints Mystères⁴ ».

Note 3, Prières pré-eucharistiques, page 425.

Nous avons dit que les Syriens avaient fait précéder le dialogue eucharistique de trois prières (voir note 1) ; mais celles-ci ne furent pas les seules à avoir pris place dans l'anaphore. Si le *De Sacris Mysteriis*, (manuscrit de Charfet de l'an 1224), peut être attribué à Jacques d'Edesse^{4a}, il en découlerait qu'à l'époque où vivait le célèbre Docteur de l'Eglise jacobite (640-708), on commençait l'anaphore par la doxologie : « Gloire au Père, au Fils... », puis la paix était donnée, venait ensuite la bénédiction des fidèles par la formule paulinienne, bénédiction qui précède immédiatement le dialogue eucharistique. Nulle mention n'est faite en effet des trois prières : avant la paix, de l'imposition des mains, et du voile.

Or, nous savons que Sévère d'Antioche (512-518), antérieur de près de deux siècles à Jacques d'Edesse (640-708), connaissait au moins la prière du voile, comme nous le verrons à la note 14.

Par ailleurs, le même Jacques d'Edesse, dans sa lettre au prêtre Thomas, citée par Denys bar Šalibi, dit qu'après le renvoi des catéchumènes et la fermeture des portes, « quand petit à petit les divers rites^{4b} et traditions ont été mis en ordre, on fit de ces trois prières des fidèles : l'une pour demander la paix mystiquement ; la seconde,

4. H. LABOURT, *Dyonisius bar Salibi, Expositio Liturgiæ*, CSCO, Louvain, 1955, p. 21, l.8. (A moins d'indication contraire, nous nous référerons toujours au texte syriaque de Denys bar Salibi et de Moïse bar Képha, et non à la traduction latine ou anglaise).

4^a. I. E. RAHMANI, *I. Fasti della Chiesa...*, Rome, 1920, pp. XIX - XXI.

4^b. 'yôdé, traditions, usages, coutumes, a été malencontreusement lu par certains commentateurs occidentaux 'yde, solennités, ce qui fausse le sens de la phrase.

de l'imposition des mains ; et, avec la troisième qui la suit, on découvre l'autel⁵ ».

Quelles étaient les prières qui précédaient *l'oraison avant la paix* ? Moïse bar Képha nous renseigne à leur sujet. Il y avait d'abord la doxologie ; il y avait aussi au moins deux prières pénitentielles, et Moïse cite les premiers mots de ces deux prières : « Pardonne, Seigneur, nos offenses.. » et « Tu es bon, toi qui ne te mets pas en colère... ».

S'il les cite, c'est pour s'élever contre l'usage qui avait prévalu dans certaines églises de les dire avant la prière de la paix : « Elles ne doivent pas être dites avant la prière qui précède la paix, car, quoique ces prières soient bonnes, cependant ce n'est ni le lieu ni le temps de les dire... La rémission, le pardon, la purification, et tout ce qui leur ressemble doivent prendre place avant l'oblation (qûrôbo) et non avant la prière de la paix⁶ ».

Quant à la doxologie trinitaire, Moïse craint que sa récitation n'induisse les fidèles en erreur. « De même, écrit-il, il n'est pas juste de dire : *Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit* avant l'oraison de la paix, de peur que [les fidèles] ne croient que le prêtre s'adresse aux trois Personnes pendant l'oblation... La prière *Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit* n'appartient pas à l'oblation ; elle a été introduite par certains prêtres⁷ ».

On est étonné de constater que Moïse bar Képha, qui généralement s'inspire des commentaires de Jacques d'Edesse et les suit, est pour cette fois en désaccord avec lui.

Mgr Rahmâni, dans ses *I Fasti della Chiesa*⁸..., publie un commentaire de Jacques, jusque-là inédit, tiré d'un manuscrit de la bibliothèque patriarcale daté de 1224. Il publie également un texte de la lettre du même Jacques au prêtre Thomas, tiré d'un manuscrit de la bibliothèque

5. H. LABOURT, *op. cit.*, p. 7.

6. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 30.

7. *Ibid.*

8. RAHMANI, *9 fasti...* L. c.

de Charfet, collationné avec le MS. Borgiano 159, estimant que le texte de la lettre, tel qu'il est cité par Denys bar Salibi n'est pas l'originel, mais a été plus ou moins amplifié par Denys qui y a ajouté ses explications personnelles.

En nous référant aux deux textes ci-dessus, nous constatons que le premier *cite* la doxologie : « *Incipit presbyter : Gloria Patri et Filio...* » et passe sous silence les trois prières pré-anaphoriques. Dans le deuxième, celui de la lettre au prêtre Thomas, nulle mention n'est faite de la doxologie, mais Jacques y parle des trois prières qui précèdent le dialogue eucharistique. Comment deux commentaires d'un même auteur peuvent-ils être si différents ?

Si nous considérons que le premier de ces commentaires, attribué par le manuscrit à Jacques, est véritablement de cet auteur, nous ne pouvons qu'être choqués d'entendre Moïse attribuer l'introduction de la doxologie à « certains prêtres », alors que le maître qu'il vénérât en faisait mention deux siècles plus tôt.

Denys bar Salibi semble connaître le premier commentaire de Jacques d'Edesse, ou un autre commentaire du même auteur qui ne nous est pas parvenu. Mais il ne prend position ni pour Jacques, ni pour Moïse. S'il cite ce dernier et rapporte le reproche qu'il fait aux prêtres qui commencent l'anaphore par la doxologie, il ne néglige pas pour autant l'opinion et l'explication de Jacques d'Edesse : « Nous disons ensuite que le sacrifice se divise en cinq chapitres. Et c'est ici que commence le premier chapitre. Gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Jacques d'Edesse dit que c'est par cette [doxologie] que commence le prêtre, enseignant l'unité de nature et de substance, et les trois Personnes qui se distinguent sans division, et s'unissent sans confusion⁸ ».

Quoi qu'il en soit, revenons aux prières dont Moïse bar Képha blâme l'usage avant l'oraison de la paix. Com-

8. LABOURT, *op. cit.*, p. 41.

ment les recommandations du célèbre monophysite ont-elles été suivies ?

Nous devons à la vérité de dire que, de tous les manuscrits syriaques que nous avons consultés, pas un ne mentionne les prières pénitentielles, ou la doxologie. Du fait que cette dernière précédait les prières pénitentielles, nous inférons que celles-ci faisaient partie de l'anaphore, comme le confirme Moïse bar Képha ; mais nous pensons que, étant invariables et éléments de *l'ordo Communis*, elles n'avaient pas besoin d'être mentionnées dans les différentes anaphores, pas plus que le Stomenquâlos diaconal qui ouvre l'anaphore.

*
**

De quand date l'introduction des prières de la paix, de l'imposition des mains, et du voile ; et quel en est l'auteur ?

Nous avons dit que, des deux écrits de Jacques d'Edesse, l'un les mentionne, l'autre les passe sous silence. On ne peut donc tirer aucune conclusion en ce qui concerne le septième siècle. Mais Sévère d'Antioche, lui, mentionne au moins la prière du voile et le mouvement ascendant et descendant que donnent les diacres à ce voile pendant que le prêtre en récite la prière. Nous pouvons donc, sans crainte de nous tromper, admettre que les trois prières dont nous parlons étaient déjà introduites dans la liturgie pendant le patriarcat de Sévère. Le fait qu'elles se retrouvent dans l'anaphore grecque de saint Jacques et dans plusieurs des rites orientaux est encore une indication que nous ne devons pas négliger.

De ce que Sévère d'Antioche mentionne la prière du voile sans citer les deux autres, on ne peut tirer aucune preuve de la non introduction de ces deux dernières. La mention de Sévère ne se fait pas au cours d'un commentaire sur la liturgie, mais dans une lettre privée dont il ne nous reste, hélas ! qu'un fragment.

Par ailleurs, tous les commentateurs parlent de ces trois prières comme ne faisant qu'un seul bloc.

Jacques d'Edesse, dans sa lettre au prêtre Thomas⁹, pense que ce sont les Pères du Concile de Nicée qui ont ordonné l'introduction des trois prières avant le dialogue eucharistique. Voici ce qu'il en dit : « Après qu'eut été définie la foi des 318 Pères, ceux de Nicée, ils [probablement les Pères de Nicée] ordonnèrent que celui-ci [i. e. le symbole de Nicée] fût dit par tout le peuple fidèle, afin que par lui soient sanctifiés les cœurs et les bouches... Et après ce [symbole], ils dirent : « Que soient les prières des fidèles, les portes de l'église étant fermées. Puis, quand petit à petit les divers rites et traditions furent mis en ordre (*ettatqân*) dans l'Eglise, ils firent que cette prière fût pour demander la paix sainte et mystique ; une [autre prière] pour l'imposition des mains ; et une troisième enfin, au cours de laquelle nous découvrons le saint autel ».

De ce texte on peut inférer que Jacques attribuait l'introduction de ces prières aux Pères du Concile de Nicée ; mais que ce sont des Pères postérieurs à ce concile qui en fixèrent le thème. Malheureusement, aucun canon du concile de Nicée ne se rapporte à ce sujet ; par contre, le 19^e canon de Laodicée dit notamment : « ...et après que les pénitents auront reçu l'imposition des mains et sont également sortis, on dira trois prières pour les fidèles, la première à voix basse, la seconde et la troisième à haute voix¹⁰ ».

Note 4, Prière avant la paix, page 425.

La première des trois prières pré-eucharistiques s'intitule « Prière avant la Paix, *Šlûto da-qdôm šlômo* ». Cependant, dans quelques manuscrits, et surtout chez les commentateurs, elle est fréquemment dite « Prière de la Paix ». Moïse bar Képha utilise tantôt un terme tantôt l'autre : « '*al šlûto da-šlômo*, de la prière de la paix »

9. I. E. RAHMANI, *I Fasti della Chiesa*, p. XXI ; LABOURT, *op. cit.*, p. 7.

10. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Tome 1, 2. Paris, 1907, p. 1010.

(p. 30) ; et, à la page suivante : « 'al šlûto da-qdôm šlômo, de la prière avant la paix ». De même Denys bar Šalîbi : « Cette première prière est dite prière de la paix ».

Le thème général de cette prière, dans beaucoup d'anaphores syriaques, est de demander à Dieu sa paix pour l'Eglise et ses enfants. Il y a là une certaine déviation de l'idée primitive, qui est nettement exprimée dans l'anaphore de saint Jacques et qui se répète dans beaucoup d'autres anaphores. Il y est demandé à Dieu de nous purifier, de « nous rendre dignes... de nous saluer les uns les autres par un baiser saint et divin. « C'est ce qu'a compris Moïse bar Képha qui reprend presque les termes de l'anaphore : « elle est une supplication à Dieu le Père, afin qu'il nous accorde de nous saluer les uns les autres (ou *de nous donner la paix les uns aux autres* : nêtêl šlômo laḥdôdé) dans la pureté de cœur et l'amour divin ¹¹ ».

Bar Šalîbi l'interprète un peu différemment : « une supplication à Dieu le Père afin qu'il nous accorde de nous maintenir dans la pureté de cœur et l'amour divin » ; il poursuit, quelques lignes plus loin : « par cette prière de la paix, il nous est ordonné de nous libérer de toute colère, discorde et malice afin que, en nous donnant la paix, nous soyons dignes d'être unis à Dieu et de participer à l'union pacifique avec lui ¹² ».

Le missel de Mgr Raḥmâni, édité en 1922, ne se contente pas de donner à cette prière son titre, comme le font tous les manuscrits, mais il indique aussi la posture que doit adopter le célébrant quand il la récite, ce

11. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 31. Notons dès maintenant, pour ne pas y revenir par la suite, que l'expression syriaque *yahb šlômo* peut se rendre indifféremment par *se saluer* ou *se donner la paix*, les deux expressions étant synonymes. On trouve, dans le langage populaire français, des exemples de ces expressions, différentes dans leur formulation, mais identiques quant au sens : *Donnez-lui le bonjour de ma part* signifie tout bonnement : *Saluez-le de ma part*. En France on se salue en se souhaitant le bonjour ; en Orient, en se souhaitant la paix.

12. H. LABOURT, *op. cit.*, p. 42.

qu'aucun manuscrit ne fait : « Le prêtre dit la prière avant la paix, ses mains repliées sur la poitrine en forme de croix » (p. 62). Cette posture semble à première vue étrange. Les Syriens connaissent en règle générale deux postures. La première consiste à étendre les avant-bras horizontalement devant soi, les mains ouvertes et les paumes tournées vers le haut. C'est la posture très ancienne de la supplication. Elle accompagne les prières dites à voix haute, les ekphonèses. La seconde, celle que prescrit le missel de 1922, accompagne les prières dites à voix basse, les secrètes. Le prêtre y est légèrement ou profondément incliné, suivant le cas. Les Syriens désignent ces deux postures par deux mots brefs : *tloyto*, élévation, ekphonèse, et *ghonto*, inclination.

Comme la prière avant la paix est dite à voix haute, il semblerait normal que le célébrant la récitât les mains tendues dans le geste de la supplication, et non croisées sur la poitrine. Or il n'en est rien. La raison, croyons-nous, en est que cette première des trois oraisons pré-eucharistiques devait être dite à l'origine à voix basse, ainsi que l'ordonnait le 19^e canon de Laodicée cité plus haut. Devenue par la suite ekphonétique, le missel de 1922 a cru bon de lui conserver la posture qui l'accompagnait quand elle était encore secrète.

*Note 5, Dieu de tous et Seigneur de toutes choses,
page 425.*

Pendant la semaine sainte, du lundi au samedi, le prêtre syrien, à l'autel, remplace le trisagion et la doxologie trinitaire qui accompagne la bénédiction de l'encensoir par la doxologie propre à chacun des jours de cette semaine, et qui est adressée uniquement au Christ. Il ne salue plus l'assistance de la formule traditionnelle « Paix à vous tous ». Il omet la paix, et le baiser de paix n'est pas donné. Une rubrique presque semblable prescrit aux Latins d'omettre la prière « Domine qui dixisti Apostolis tuis » et le baiser de paix aux messes des défunts.

Cependant la prière avant la paix est remplacée, chez les Syriens, par une autre, de circonstance. Le missel de Rome (1843) prescrit la suivante qu'il intitule « Prière du Cénacle des Mystères », et qu'on retrouve dans d'anciens manuscrits, notamment le B.M. add. 14.692 (XIII^e ou XIV^e s.) :

« O Christ notre Dieu qui, en cette Cène mystérique, as mis fin à la liturgie figurative de l'Ancienne Loi et nous as confié le mystère nouveau de la grâce, nous te supplions, Seigneur, de nous rendre participants à ta Cène mystique et sainte. Rends-nous dignes d'en jouir avec pureté et sans confusion ; d'être délivrés par elle des ténèbres du péché ; de te plaire par nos [actions] tant manifestes que cachées. Réjouis-nous, ici-bas et dans la vie sans fin, des délices de ton royaume céleste et de ton saint thalame. Pour toutes les grâces que tu nous as accordées, nous te rendons gloire et actions de grâces, maintenant... ».

Mgr Rahmâni, dans son missel de 1922, n'a pas retenu cette prière et, évidemment, il n'en donne pas la raison. Il est fort possible qu'il l'ait considérée comme n'étant pas en accord avec les normes de la liturgie syrienne où toutes les prières de l'anaphore, sauf la dernière et l'anamnèse, sont adressées à Dieu le Père et non au Christ. Il l'a remplacée par la suivante, qui est la troisième des prières pré-eucharistiques (prière du voile) dans l'anaphore syriaque de saint Basile :

« Seigneur, toi qui es porté en procession par les anges et les archanges ; tu es sanctifié par les séraphins ; tu es assis sur les chérubins et tu es béni par eux ; par tous tu es glorifié sans arrêt, par des paroles théologiques ; tu as voulu être servi sacerdotalement par nous qui sommes formés de terre, non point que tu aies besoin de notre ministère, mais pour nous rendre participants à ta sainteté ; accepte nous, Seigneur, nous qui nous approchons de ton saint autel. Ne rejette pas, à cause de la souillure du péché qui me salit, moi misérable, tes serviteurs qui se tiennent devant toi. En tant que créateur, tu connais la créature que tu as pétrie : nul être né de la femme n'est justifié devant toi. Mais rends-nous dignes

de nous tenir devant toi et de te servir avec un cœur pur ; de t'offrir ce sacrifice redoutable et non sanglant, pour l'anéantissement de mes fautes, pour le pardon des péchés de ton peuple, pour le repos et le soulagement de ceux qui se sont déjà endormis dans l'espérance en ton Fils Unique, avec qui te conviennent la gloire, l'honneur et la royauté, avec ton Esprit-Saint, maintenant, » *etc.* (Missel, p. 250).

Note 6, Paix à vous tous !, page 425.

Cette salutation n'est pas de source purement chrétienne. Quand les Juifs se rencontraient, ils se saluaient en se souhaitant la paix : Šalom ! La Bible mentionne cette formule de nombreuse fois (Juges, 6 : 23 ; I Samuel, 25 : 6 ; I Chron., 12 : 19 *etc.*).

Le Christ ressuscité apparaît aux Onze au Cénacle et les salue : « Šlômo 'amkûn, que la paix soit avec vous ! » Les Evangiles mentionnent cette formule à plusieurs reprises, mais c'est surtout dans les Epîtres de saint Paul qu'on la rencontre le plus fréquemment. L'Apôtre des Gentils l'utilise à la fin de la plupart de ses lettres pour saluer ceux à qui il écrit : « Que la grâce soit avec vous et la paix de la part de Dieu notre Père et de Notre Seigneur Jésus-Christ » (I Cor., 1 : 13 ; II Cor., 1 : 2 ; Galates, 1 : 3 ; Phil., 1 : 2 ; I Thess., 1 : 1 ; II Thess., 1 : 2 ; I Timot., 1 : 2 ; II Timot., 1 : 2 ; Tite, 1 : 4, *etc.*).

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'Eglise conserve dans sa liturgie cette salutation traditionnelle ? Aussi nous la trouvons fréquente dans les écrits des premiers Pères de l'Eglise. Saint Jean Chrysostome, avons nous dit¹³, témoigne que ce salut n'ouvre pas seulement l'assemblée chrétienne et la clôt, mais est répété chaque fois que l'évêque ou le prêtre s'adresse aux fidèles : « Quand le président de l'assemblée fait son entrée, il dit : Paix à tous ! Quand il prêche : Paix à tous ! Quand il bénit :

13. Cfr L'O.S. Vol. IV, 4, p. 399.

Paix à tous ! Quand il ordonne le saint baiser : Paix à tous ! Quand le sacrifice est achevé : Paix à tous !¹⁴ ».

Or, si nous nous reportons à la liturgie syrienne, nous trouvons ce salut aux endroits indiqués par le Chrysostome et à d'autres encore du même genre. Pour ne parler que de l'anaphore : une première fois avant que le diacre « ordonne le saint baiser » ; une deuxième fois, avant la bénédiction¹⁵ qui précède la fraction ; une troisième, avant la deuxième imposition des mains qui précède la communion ; une quatrième, avant la troisième bénédiction ; une cinquième et dernière fois, avant la troisième imposition des mains par laquelle se termine la liturgie eucharistique.

On peut donc dire que chaque fois que le prêtre se tourne vers les fidèles pour les saluer, et, corollaire presque nécessaire, chaque fois que le prêtre salue les fidèles, ce qui suit doit être dit face à ceux-ci. C'est là une règle presque générale.

Cependant, en parcourant le texte de l'anaphore, on est tenté de la nier. En effet, la première bénédiction qui ouvre la prière eucharistique, n'est pas précédée du salut traditionnel ; telle ou telle prière, dites, aujourd'hui encore, face aux fidèles, notamment les trois prières de la présentation des saintes Espèces (Que de ton autel purificateur..., p. 445) et celle qui suit la communion des fidèles (Gloire à toi..., p. 446) ne sont pas précédées, elles non plus, du « Paix à vous tous ». Nous verrons plus loin que la première bénédiction « Que l'Amour de Dieu le Père... » remplace précisément le « Paix à vous tous » primitif. Quant aux quatre prières mentionnées ci-dessus, si elles ne sont pas précédées du salut, c'est qu'elles ne font pas partie de l'anaphore proprement dite, mais de

14. Commentaire sur l'Épître aux Coloss., Homélie III ; *P. G.*, 62, 322-323.

15. Nous continuerons à les appeler « bénédictions » parce que, en les disant, le célébrant est tourné vers l'assemblée et la bénit de trois signes de croix. En fait, ces formules doxologiques sont de véritables salutations, comme on le voit par la première de ces « bénédictions », dont se sert saint Paul pour saluer ceux à qui il adresse ses lettres.

l'*Ordo Communis* ; elles ne sont pas primitives, mais d'introduction tardive, entre le XII^e et le XIV^e siècle, comme on le verra à la note 108.

De ce qui précède, il apparaît nettement que « La Paix à vous tous » est une salutation, et non point une bénédiction. Ne serait-il pas ridicule en effet que le prêtre, se tournant vers les fidèles pour les bénédiction liturgiques, trace d'abord sur eux un premier signe de croix pendant qu'il les salue, puis trois autres pendant qu'il les bénit ou leur impose les mains ?

Pourquoi alors la plupart des prêtres syriens, catholiques ou jacobites, accompagnent-ils ce salut d'un signe de croix, alors qu'aucune rubrique des livres liturgiques ne le leur demande. Nous ne trouvons à cela qu'une seule explication : une compréhension imparfaite de la liturgie, et une imitation des Eglises au milieu desquelles vivent les Syriens, notamment des Eglises melkite et maronite.

Une salutation verbale s'accompagne généralement d'un geste. On connaît celui d'un prêtre latin saluant l'assistance d'un « Dominus vobiscum » : *Extendens ac jungens manus ante pectus*, disent les rubriques du missel romain. Rien de pareil dans l'Eglise syrienne où la salutation s'accompagne de l'antique geste romain : la main levée et ouverte, la paume tournée vers les fidèles. C'est ce qu'ordonnent les rubriques de Mgr Raḥmānī ; elles reprennent le geste ancien, mais le tronquent. Le prêtre ne signe pas les fidèles ; il ne signe pas, non plus l'autel, comme le font la plupart des prêtres syriens ; il élève la main droite légèrement au-dessus de l'épaule, *la paume tournée vers l'assistance* ; mais le prêtre ne fait pas face à l'assistance ; il continue à lui tourner le dos, et il la salue... en lui tournant le dos ! Curieuse façon de saluer les gens ! L'éminent patriarche que fut Mgr Raḥmānī n'aurait-il pas osé, en éditant son missel, en 1922, aller à l'encontre d'une tradition insensée, mais déjà profondément ancrée dans les mœurs liturgiques ?

*
**

En dépit de tout ce que nous venons d'affirmer au sujet de la salutation qui ne doit pas être accompagnée

d'une signation des fidèles, nous devons à la vérité de dire que, dans les anciens manuscrits, et surtout dans les commentaires sur la liturgie, nous trouvons que, pour le premier « Paix à vous tous », et pour celui-là seulement, le prêtre signe l'assistance d'un seul signe de croix.

Jacques d'Edesse dit en effet dans sa lettre au prêtre Thomas : « Quand tous les fidèles se sont préparés à rassembler leurs pensées, les canons ordonnent que le prêtre se tourne vers le peuple et le salue en disant « Paix à vous tous » et il trace sur lui le signe de la croix ¹⁶ ».

Prenons d'abord acte de l'affirmation de Jacques, à savoir que le prêtre *se tourne vers l'assistance* pour la saluer. Mais, ce qui suit « et il trace sur eux le signe de la croix » semble embarrassant à première vue, surtout après tout ce qui vient d'être dit. Or, il n'en est rien. La signation des fidèles dont parle Jacques ne s'applique pas au « Paix à vous tous » qui précède la proclamation diaconale ordonnant le baiser de paix — cette salutation étant d'introduction relativement récente, — mais à un « Paix à vous tous » qui ouvrait le dialogue eucharistique et qui a disparu par la suite.

Nous pouvons en effet distinguer, dans cette première partie de l'anaphore, cinq phases successives :

Première phase : avant les Canons de Laodicée (milieu du IV^e s.).

Salutation, accompagnée ou non d'une signation ; baiser de paix ; dialogue eucharistique ; prière eucharistique. Cette première phase est conforme à ce que nous trouvons dans la liturgie du VIII^e livre des Constitutions Apostoliques ; sauf que dans cette dernière nous relevons déjà la présence de la première bénédiction « Que la grâce de Dieu le Père, l'amour du Fils Unique, etc. ».

Deuxième phase ; après la mise en application du 19^e canon de Laodicée :

Trois prières des fidèles (sans que leur thème soit encore défini) ; baiser de paix ; admonition diaconale

16. I. E. RAHMANI, *I Fasti...*, p. XXI.

« Tenons-nous bien... » ; dialogue eucharistique ; prière eucharistique.

Troisième phase ; arrangement des Pères syriens avant Jacques d'Edesse :

Prière avant la paix ; prière de l'imposition des mains ; prière du voile ; baiser de paix ; admonition diaconale « Tenons-nous bien... » ; salutation avec signation ; dialogue eucharistique ; prière eucharistique.

Quatrième phase ; modification apportée à l'arrangement ci-dessus :

Prière avant la paix ; prière de l'imposition des mains ; prière du voile ; baiser de paix ; monition diaconale « Tenons-nous bien » ; bénédiction « Que l'amour de Dieu le Père, la grâce du Fils Unique... » (qui remplace la salutation) et signation ; dialogue eucharistique ; prière eucharistique.

C'est cette quatrième phase que commente Jacques d'Edesse dans sa lettre au prêtre Thomas. Il ne fait pas mention du baiser de paix. Nous savons cependant, par le 19^e canon de Laodicée, et par tout ce qui précède, que ce baiser de paix avait lieu aussitôt après la prière du voile. Et c'est aussi cette quatrième phase que suit le missel maronite.

Cinquième et dernière phase ; après Jacques d'Edesse et avant Moïse bar Képha ; et c'est celle que nous ont transmise tous les manuscrits, même les plus anciens (VIII^e et IX^e s.), et qui est toujours la norme de la célébration dans la liturgie syrienne :

Prière avant la paix ; salutation (sans signation) ; proclamation du diacre ordonnant le baiser de paix ; le baiser de paix ; prière de l'imposition des mains ; prière du voile ; monition diaconale « Tenons-nous bien... » ; bénédiction : « Que l'amour de Dieu le Père... », avec signation ; dialogue eucharistique, prière eucharistique.

De ces cinq phases qui peuvent se reconstituer facilement grâce aux témoins les plus anciens de la liturgie syrienne et aux commentaires de Jacques d'Edesse, de Moïse bar Képha et de Denys bar Šalibi, nous constatons que la seule salutation qui existait avant Jacques d'Edesse

était celle qui ouvrait la prière eucharistique ; elle ouvrait en fait l'anaphore elle-même, puisque les trois premières prières n'existaient pas encore.

Que cette salutation ait comporté une signation, cela n'a pas lieu de nous étonner : elle constituait le premier contact que le prêtre avait avec l'assemblée : il la bénissait tout en la saluant.

Quant au « Paix à vous tous » actuel, celui qui précède la proclamation diaconale ordonnant le baiser de paix, Jacques d'Édesse ne le connaît pas ; il n'existait pas encore de son temps. Il s'est introduit dans la liturgie avant le commentaire de Moïse bar Képha, car celui-ci en parle, comme il parle aussi du baiser de paix qui le suit ^{16a}.

Après ces explications, le texte de Jacques d'Édesse devient clair. Après avoir commenté les trois prières pré-eucharistiques de la paix, de l'imposition des mains et du voile, il ajoute : « Alors les Pères ordonnèrent que le diacre fit une proclamation aux fidèles, les invitant à se bien tenir, dans l'ordre qui convient, et leur signifiant que le prêtre est sur le point d'offrir [l'oblation] et de commencer cette liturgie mystique. Tous ceux-ci ayant rassemblé leurs pensées, les canons ordonnèrent que le prêtre se tournât vers le peuple et le saluât en disant : Paix à vous tous ! et le signât du signe de la croix. Et

16^a. De tous les manuscrits que nous avons consultés (une vingtaine), et qui forment un éventail allant du VIII^e siècle au XIV^e, un seul, le BM, Add. 17.128, que Wright croit être du X^e ou XI^e siècle, ne mentionne pas le « Paix à vous tous » après la prière de la paix. On y lit, en effet, après cette prière, dans l'anaphore des douze apôtres (f^o 3 v.) : « *Le peuple* : Amin. *Le prêtre* : Donnons-nous la paix. *Le peuple* : Rends-nous dignes. *Le diacre* : Inclignons nos têtes devant Dieu ».

On le voit, ce n'est pas le diacre qui ordonne le baiser de paix, mais le célébrant, comme dans les Constitutions Apostoliques, Livre VIII, xi, 9.

« Une hirondelle, dit-on, ne fait pas le printemps » ; et ceci est d'autant plus vrai dans ce cas, que, dans le même manuscrit, quelques pages plus loin, dans l'anaphore de saint Jacques, le « Paix à vous tous » suit la prière de la paix, et c'est le diacre qui ordonne aux fidèles de se donner la paix.

ils répondent : Et avec ton esprit. Les Pères, plus tard, réglèrent cette partie [de la liturgie] et ordonnèrent que, pendant que [le signe de] la croix était tracé, il fallait dire : Que l'amour de Dieu le Père, la grâce du Fils Unique, et la communication du Saint-Esprit soit (au singulier dans Jacques et dans le missel), avec vous tous ; et au lieu d'un seul signe de croix, ils ordonnèrent que le prêtre en fit trois sur le peuple¹⁷ ».

Ainsi donc, la salutation qui commençait l'anaphore, et qu'accompagnait la signation a disparu avant Jacques d'Edesse, remplacée par notre première bénédiction. Elle réapparaît un ou deux siècles plus tard, mais non plus à la même place : elle annonce le baiser de paix ; et elle ne s'accompagne plus d'une signation. Denys bar Šalibi, en effet, après avoir reproduit le texte de Jacques d'Edesse cité plus haut, décrit et commente les signes de croix qui se font sur les mystères et sur le peuple. Pour ces derniers, il dit : « Quant aux croix sur le peuple, elles se font : la première fois, quand nous disons 'Que l'amour de Dieu le Père, etc.' ; la seconde fois, quand, ayant terminé l'oblation [i.e. la consécration et la prière de la grande intercession], et nous préparant à la fraction, nous disons [tournés] vers le peuple : 'Que les miséricordes de notre Grand Dieu et Sauveur etc.' ; la troisième fois, lorsque tout le sacrifice étant terminé, nous disons, [tournés] vers le peuple : 'Que la grâce de la sainte Trinité¹⁸' ».

Il ressort de ce texte que, non seulement aucune signation n'accompagne le « Paix à vous tous », mais aussi que les seules signations admises par les Syriens au cours de l'anaphore sont celles qui accompagnent les trois bénédictions, trois signes de croix à chaque bénédiction.

Une question peut se poser : Quels sont les Pères dont parle Jacques et qui ont ordonné de substituer à la formule de salutation normale, usuelle, « Paix à vous tous », la formule paulinienne légèrement modifiée (?) : « Que la grâce de Dieu le Père... ? » Nous ne pensons pas qu'il soit possible de répondre à cette question. Il est

17. LABOURT, *op. cit.*, pp.7 et 8.

18. *Ibid.*, p. 44.

très probable en effet qu'il n'y ait eu aucun « canon » pris à cet égard. Au IV^e siècle, et même au V^e, la liturgie était encore loin d'avoir la fixité que nous lui connaissons aujourd'hui. Elle s'était cristallisée, certes, mais pas au point de ne pas permettre à chaque Eglise d'avoir ses usages particuliers. Jérusalem et Antioche avaient chacune les siennes. On s'en convaincra aisément en regardant le tableau comparé des deux liturgies de saint Cyrille, à Jérusalem, et des Constitutions Apostoliques, à Antioche. Si Antioche a beaucoup emprunté à Jérusalem, il lui a donné en retour plusieurs éléments qui lui étaient particuliers. Cyrille ne mentionne pas le salut paulinien dans sa liturgie ; les Constitutions Apostoliques le font dans la leur ; il en est de même de saint Jean Chrysostome. Le salut paulinien aurait donc été inspiré à Jérusalem par Antioche. A moins toutefois que Jérusalem ne l'ait introduit dans sa liturgie pendant le court espace de temps (30 à 50 ans) qui s'est écoulé entre la rédaction de la V^e catéchèse mystagogique et celle des Constitutions Apostoliques. Ce serait alors Antioche qui l'aurait emprunté à Jérusalem.

Note 7, Et à ton esprit, page 425.

Nous ne reviendrons pas sur cette réponse des fidèles au salut du célébrant. Il en a été assez longuement question dans l'introduction à l'anaphore¹⁹.

Notons seulement que le commentaire qu'en donne Moïse bar Képha étonne quelque peu : « Ils (les fidèles) répondent au prêtre comme s'il était le Christ, et ils disent ' Et avec ton esprit ', [cet esprit] que tu nous as accordé au baptême. Que nous ayons aussi ta paix et ta concorde que tu nous as données lorsque tu nous as dit : ' Je vous donne ma paix ; je vous laisse ma paix ' ». Après ce commentaire qui nous paraît étrange sous la plume d'un Syrien d'expression syriaque, l'esprit araméen de Moïse reprend ses droits et il ajoute : « Et aussi ils répondent au prêtre : ' Qu'avec toi soit la paix ' selon

19. L'O.S., IV, 4, (1959), pp. 406-408.

ce qu'a dit saint Grégoire le théologien : 'La paix que tu as donnée et que tu as reçue etc' ».

Une remarque d'ordre grammatical vient à l'esprit : Pourquoi, à la salutation du célébrant šlômo l-kulḡûn, Paix à vous tous, les fidèles répondent-ils *w'am rūho dilôḡ*, Et *avec* ton esprit ? Dans la Pešitto, le salut adressé par le Christ à ses apôtres était formulé : Šlômo 'amḡûn, la paix *avec* vous. Cfr. Luc, 24 : 36 ; Jean, 20 : 19, 21, 26). Le salut de l'évêque dans les Constitutions apostoliques est : La paix de Dieu *avec* vous tous. Il était normal que la réponse fût : Et *avec* ton esprit. Et cette réponse demeura inchangée, même lorsque la salutation devint : Paix à vous tous, comme chez Jean Chrysostome ou nos anaphores syriaques. Cependant les anciens manuscrits ne semblent pas marquer une différence quelconque entre les prépositions à et *avec*. Si certains préfèrent *W'al rūho dilôḡ*, Et à ton esprit, comme le Bodleian Dawkins 58, a.D. 1238, la préférence de certains autres va à la préposition *avec*, comme le B.M. Add. 14.692, du XIII^e ou XIV^e siècle. Dans d'autres encore, l'une et l'autre préposition s'emploient indifféremment.

Note 8, Baiser de paix, page 425.

1° *Origine* : Tout comme la salutation, le baiser de paix est d'origine juive. Au temps du Christ, les repas plus ou moins officiels étaient précédés d'un baiser. Jésus reproche à Simon le Pharisien de ne le lui avoir pas donné avant le repas : « Je suis entré chez toi... tu ne m'as pas donné de baiser ; elle [Marie Madeleine], au contraire, n'a cessé de me couvrir les pieds de baisers ²⁰ ». (Luc, 7 : 45).

Cette coutume juive, qui exprime si bien la concorde qui doit régner parmi les convives, passe sans difficulté dans les synaxes chrétiennes, surtout que celles-ci, au siècle apostolique, étaient précédées d'un repas fraternel, les *agapes*. Saint Paul recommande fréquemment le saint

20. Luc, 7 : 45.

baiser à ceux à qui il écrit : « Saluez-vous mutuellement par un saint baiser », dit-il aux Romains (16 : 16) ; il fait la même recommandation aux Corinthiens, aux Thessaloniciens (I, 16 : 20). La première épître de saint Pierre se termine aussi en demandant aux frères de se donner mutuellement le saint baiser.

Ces recommandations furent fidèlement suivies par l'Eglise. Dans toute réunion chrétienne, on se donnait le baiser de paix. Saint Justin (+ 163/7) en témoigne, dans sa première apologie, pour l'Eglise de Rome²¹. Saint Clément († v. 200), pour l'Eglise d'Alexandrie ; Origène (254, 5) rappelle l'origine de cette tradition : Saint Paul : « Hoc autem osculum sanctum appellat Apostolus²² ».

Pour la Syrie, nous avons les témoignages les plus précis de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Jean Chrysostome, des Constitutions Apostoliques, du Testamentum Domini, etc.

2° *Place du baiser de paix.* Les Eglises de Rome et de l'Afrique ont placé le baiser de paix avant la communion ; les Eglises orientales, suivies en cela par les Eglises des Gaules et de l'Espagne, ordonnent le baiser de paix avant la prière eucharistique. Elles se souviennent de la recommandation du Sauveur : « Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si tu te souviens d'un grief que ton frère a contre toi, laisse là ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; puis tu reviens, et alors tu présentes ton offrande²³ ».

Si l'on veut définir d'une façon plus précise la place du baiser de paix dans la liturgie, on se heurte à des divergences assez notables. Selon Cyrille de Jérusalem, le baiser de paix était donné, semble-t-il, après l'apport des offrandes sur l'autel. Du II^e Livre des Constitutions Apostoliques on peut comprendre qu'il était donné pendant que les offrandes étaient portées à l'autel, ou bien immédiatement après. Le texte en effet n'est pas très clair : « Et les diares, après la prière, les uns s'occupent de

21. Apologie I, c. 5.

22. In Rom., Hom. X, c. 33 ; P. G. 14, 1282, 1283.

23. Matth., 5 : 23.

l'oblation de l'eucharistie... d'autres surveillent l'assemblée et lui imposent silence. Mais le diacre qui assiste l'évêque dira au peuple : ' Que personne ne soit contre un autre ; que personne ne soit en hypocrisie '. Ces choses faites, que les hommes se saluent réciproquement, et les femmes réciproquement, par un baiser dans le Seigneur ²⁴ ».

Le VIII^e Livre des Constitutions Apostoliques, au contraire, place le baiser de paix avant que les diacres ne déposent les offrandes devant l'évêque, sur l'autel ²⁵. Saint Jean Chrysostome semble dire que l'apport des offrandes sur l'autel et le baiser de paix se font dans le même moment ; ce sont deux actions concomitantes ²⁶.

Mais une question se pose : Y a-t-il toujours eu, à Jérusalem ou à Antioche, sinon une procession des oblats, du moins un moment, au cours de la messe des fidèles, pendant lequel les dons étaient apportés à l'autel ? Il est permis d'en douter.

Sévère d'Antioche (512-518), dans sa lettre à la patricienne Césarea, dit du voile qui couvre les dons sur l'autel : « Le voile qui, avant que le prêtre ne s'approche, cache ce qui avait été précédemment placé sur l'autel, et est retiré après l'entrée [du prêtre], proclame clairement, par les faits eux-mêmes, que le mystère qui avait été caché par les services mosaïques et la liturgie figurative... révèle le Christ qui est Dieu à ceux qui ont cru en lui ^{26a} ». C'est donc que les dons se trouvaient déjà placés sur l'autel avant que le prêtre, quittant le bîma où se déroulait la messe des catéchumènes, ne fit son entrée au sanctuaire.

Le VIII^e livre des Constitutions Apostoliques ne parle pas, non plus, expressément d'une procession des oblats ; les dons pouvaient fort bien se trouver sur l'autel, mais non devant l'évêque officiant : « Quibus peractis, diaconi dona ad altare admoveant episcopo ».

Les canons de Jean bar Qursos (519/38) sont peut-être plus explicites. Le deuxième canon s'adresse au

24. FUNK, *Const. Apost.* Livre II, c. 5.

25. *Ibid.*, Livre VIII, xii, 3, et xi, 9.

26. De Compunctione, I, 3.

26^a. *Patr. Or.*, T. XIV, fasc. 1, p. 256.

diacre : « Quand le prêtre t'ordonne de préparer et de disposer la table sainte, entre dans le sanctuaire... ». Le troisième canon lui dit encore : « Si le prêtre t'ordonne de choisir les hosties et de les porter à la table (photûro = autel), il te faut connaître le nombre des communicants... Si les hosties offertes sont nombreuses, mets pour chaque dizaine de communicants une hostie. Verse tout le vin offert par les fidèles dans un même vase, et de ce vase, prends-en pour le sacrifice^{26b} ».

De tout cela il ressort que, dans certaines églises, et même à Antioche, au temps du patriarche Sévère, les dons étaient déjà placés sur l'autel avant que ne commence la messe des fidèles.

3° *Comment se donnait le baiser de paix.*

De tous les témoignages qui nous sont parvenus des cinq premiers siècles, il ressort que le saint baiser se donnait par le contact des lèvres. Saint Cyrille de Jérusalem : « Ensuite le diacre proclame : ' Acceptez-vous les uns les autres ; embrassons-nous mutuellement. Ne croyez pas que ce baiser soit du même ordre et du même genre que le sont les baisers qui sont échangés normalement entre amis. Ce baiser n'est pas du même ordre ; en effet, il réconcilie les âmes et les unit et y passe l'éponge de l'oubli sur toutes les offenses²⁷ ».

Saint Jean Chrysostome est encore plus explicite quant à la façon dont le baiser de paix était donné de son temps : « Il est d'usage de donner le baiser de paix au moment où on offre les dons. Mais je crains que plusieurs d'entre vous ne le fassent que des lèvres. Et pourtant, ce n'est pas seulement de la bouche, mais du cœur que le Christ désire la paix²⁸ ».

Et, dans son homélie, commentant la deuxième épître aux Corinthiens, il dit : « Au sujet du saint (baiser), nous ajouterons une autre raison... Nous sommes le

26b. I. E. RAHMANI, *les liturgies orientales et occidentales...* Beyrouth, pp. 149 et 150.

27. Catéch. mystag. H, v, 3.

28. De compunctione, L. I., 3.

temple du Christ. C'est donc l'entrée, le vestibule de ce temple que nous embrassons quand nous nous embrassons les uns les autres... Et c'est par ces portes [nos bouches] qu'entre et pénètre en nous le Christ chaque fois que nous communions... Ce n'est pas un honneur ordinaire que reçoit notre bouche lorsqu'elle reçoit le corps de Notre-Seigneur ; c'est surtout pour cette raison que nous nous embrassons sur la bouche ».

Saint Augustin, parlant de la tradition des Eglises d'Afrique de se donner le baiser de paix avant la communion, dit : « Voici que, la consécration achevée, nous récitons l'oraison dominicale que vous entendez et à laquelle vous répondez. On dit ensuite : Que la paix soit avec vous ; et les chrétiens s'embrassent d'un saint baiser, qui est un signe de paix, et par lequel les lèvres montrent ce qui est dans le cœur. C'est-à-dire que, de même que vos lèvres s'approchent des lèvres de votre frère, ainsi votre cœur doit être uni au sien ²⁹ ».

Le baiser de paix n'était pas réservé aux synaxes eucharistiques ; il était donné dans chacune des réunions entre fidèles, et même celles auxquelles participaient les catéchumènes. Mais ceux-ci s'embrassaient entre eux ; il ne leur était pas permis d'embrasser les fidèles. Saint Hippolyte écrit en effet : « *Finita autem preces, catechumenae ne osculentur fideles ; non enim omnino purum est osculum eorum. Fideles vero se osculentur, viri viros, et feminae feminas ; non viri feminas* ».

Après l'administration des sacrements de baptême et d'ordination, le baiser de paix était donné par celui qui avait administré le sacrement à celui qui venait de le recevoir. Saint Cyprien reproche à un évêque de ne pas le donner aux enfants après leur avoir conféré le baptême : « Quand même l'enfant viendrait de naître, il n'est point cependant tel, qu'en lui conférant la grâce, et en lui donnant la paix, on doive avoir de la répugnance à l'embrasser ³⁰ ».

29. Homélie 83.

30. Epist. 59 ad Fid.

Ce baiser de paix, donné sur la bouche, tomba petit à petit en désuétude, pour des raisons diverses. On continuait à se le donner entre cleres, mais on ne le transmettait plus aux fidèles qu'en de rares occasions.

En Orient, il se maintint plus longtemps, mais non plus sur la bouche. L'accolade remplaça le geste primitif, sauf chez les Syriens. Chez les Byzantins, à l'époque où vivait Léon Thuscus, les diacres continuaient à s'embrasser entre eux. De nos jours, le baiser de paix subsiste entre prêtres concélébrants et, en souvenir de l'ancienne pratique, le prêtre, même seul, baise toujours trois fois le voile qui couvre les vases sacrés, cependant que le diacre dépose un baiser sur son étole.

Note 9, le baiser de paix chez les Syriens, page 425.

L'Eglise syrienne a conservé jalousement l'antique tradition du baiser de paix donné à toute l'assistance et continue à le transmettre aux fidèles. Si cette tradition tend à disparaître de certaines églises, c'est seulement depuis le début de ce XX^e siècle, et par la grâce d'un certain « modernisme » de mauvais aloi qui veut supprimer de la liturgie certaines coutumes dites *surannées*, et grâce surtout à une connaissance très réduite, trop réduite, de l'histoire de la liturgie. Trop de jeunes prêtres, latinisés, de viennent latinisants, et suppriment à leur gré des traditions qui remontent parfois jusqu'aux premiers siècles de l'Eglise, et jusqu'aux apôtres eux-mêmes.

Décrivons brièvement la façon dont le baiser de paix est donné soit aux cleres, soit aux fidèles, dans l'Eglise syrienne. Quand le diacre a commandé aux fidèles de se donner la paix, le célébrant soulève quelque peu un pan du grand voile qui couvre les oblats, et qui devait en principe couvrir tout l'autel, et dépose un baiser sur celui-ci, vers le coin droit du corporal. Si la célébration comporte des prêtres assistants, ceux-ci montent l'un après l'autre à l'autel, déposent un baiser au même endroit que le célébrant, puis reçoivent de ce dernier l'accolade.

Le diacre monte alors, tenant les chaînes de l'encensoir entre ses mains, et baise l'autel, puis la main du célébrant. Descendant la marche, il transmet la paix aux clercs qui se trouvent dans le sanctuaire, puis à l'un des laïcs qui se sera avancé pour la recevoir et qui la transmettra à son tour à son voisin, et ainsi de suite, jusqu'à ce que tous les assistants aient reçu la paix.

La transmission ne se fait plus selon la coutume antique du baiser sur la bouche, comme la mentionnent Augustin, Jean Chrysostome, Cyrille de Jérusalem et tant d'autres, mais par un geste qui rappelle le baiser sur la bouche d'une manière éloquente. Celui qui donne le baiser de paix joint les deux mains, paume contre paume, mais les doigts d'une main très légèrement écartés de ceux de l'autre. Celui qui le reçoit en fait de même et approche ses mains jointes de celles du « donneur » ; il introduit le bout de ses doigts dans l'écartement des doigts du « donneur », puis, donneur et récipiendaire retirent leurs mains et, les gardant jointes, les portent à leurs lèvres pour un baiser. Nous ne pensons pas qu'il existe un mode de transmission de la paix qui rappelle plus fidèlement le baiser antique. Les Jacobites continuent la transmission décrite ci-dessus par un geste complémentaire qui en fausse le symbolisme. Après avoir porté leurs doigts à leurs lèvres, donneur et récipiendaire passent chacun ses mains sur son visage, les faisant glisser de haut en bas, depuis le front jusqu'au menton, comme pour s'imprégner de la vertu de la paix.

La formule employée, soit par le prêtre, soit par les laïcs, pour se donner la paix est : « La paix avec toi ! » — « Et avec ton esprit ».

Pendant que les fidèles se transmettent le baiser de paix, certains manuscrits et les commentateurs indiquent qu'ils chantent une antienne ayant trait à la paix. Voici la traduction de celle que nous trouvons dans le diaconal de Mgr Rahmâni : « Tous les jours de notre vie, donne et accorde à nos âmes dans ta grâce, Seigneur, ta paix et ta concorde. Dans l'abondance de tes miséricordes, dispense et abolis, Seigneur, toutes les passions du démon ». Denys bar Šalibi cite les premiers mots de deux autres

antiennes : « *La paix et la concorde* » et « *Ceux qui se présentent à la liturgie* ». Mais cette tradition de chanter pendant la transmission de la paix est tombée en désuétude. En règle générale, aussitôt que les fidèles ont répondu à l'invitation du diacre de se donner la paix, celui-ci leur demande d'incliner leurs têtes pour l'imposition des mains.

Saint Jean Chrysostome, nous l'avons vu, établit le parallélisme entre le baiser que les fidèles donnaient à la porte du temple, et celui qu'ils se donnaient pour la paix. Parlant du premier, il dit : « Ne voyez-vous pas que les fidèles embrassent l'entrée de ce temple, les uns en s'inclinant, les autres en *la* touchant avec leur main et en ramenant cette main à leur bouche ?³¹ ».

Les Syriens, cessant de se donner la paix sur la bouche, se seraient-ils inspirés du baiser qu'ils donnaient à la porte de l'église ? Aujourd'hui encore la tradition se continue de donner un baiser à l'église, et plus particulièrement chez les Maronites du Liban. Quand l'un d'eux passe près d'une église, il ne manque pas d'aller poser ses lèvres sur son mur.

Nous ne possédons aucune indication précise nous permettant de fixer, même approximativement, l'époque à laquelle le baiser sur les lèvres s'est transformé en baiser par l'attouchement des mains. Au début du VI^e siècle, le baiser sur la bouche ne semble pas avoir disparu. Jean bar Qursos (519/38), à qui on demandait si un fidèle pouvait donner le baiser à un hérétique, répondait : « Puisque les hérétiques veulent nous saluer (*ou* nous donner le baiser ; *netlûn šlômo*) par affection, nous pouvons leur embrasser la tête ou la main ; mais nous ne leur donnons pas le baiser de la bouche. Je ne pense pas qu'en faisant cela nous soyons répréhensibles, car nous espérons que cela leur sera profitable³² ».

On ne peut rien tirer de la lettre de Jacques d'Edesse

31. In II Cor., Hom. XXX, c. 3 ; P. G. 61, 606-607

32. LAMY, *Dissert. de Syrorum fide et disciplina*, Louvain, 1859, Résol. 26, p. 80.

au prêtre Thomas. Moïse bar Képha donne à penser, sans aucune certitude cependant, que le baiser de paix sur la bouche était encore en usage de son temps. Dans son commentaire sur la liturgie, il écrit : « Par la paix que nous nous donnons l'un à l'autre, à ce moment [de la liturgie], nous signifions ce qui suit : 1°, puisque nous nous préparons à communier avec Dieu, et que ceci ne peut se faire si nous sommes divisés avec nous-mêmes, ou les uns contre les autres, nous nous donnons la paix afin de montrer que, de même que nous nous embrassons extérieurement (*aykano d-iṭ lan l-bar 'ûfôqo*), nous avons intérieurement l'amour et la concorde³³ ». Mais le mot *'ûfûqo* qu'utilise bar Képha, peut tout aussi bien désigner le baiser sur la bouche, que par l'attouchement des mains ; il désigne encore davantage le baiser par l'accolade, l'embrassade au sens étymologique du mot, *amplexus*.

Même si Moïse bar Képhar avait utilisé le mot syriaque qui ne s'applique qu'au baiser sur la bouche, *nûšaqto*, son témoignage nous laisserait toujours dans le doute ; car, aujourd'hui encore, dans toutes les églises syriennes, l'ancienne monition « Donnons-nous la paix (ou saluons-nous) les uns aux autres, chacun à son voisin, par un baiser saint et divin » continue à être proclamée par le diacre à chacune des célébrations ; et cependant, dans aucune église syrienne, le baiser de paix n'est plus donné que par l'attouchement des mains.

Denys bar Šalibi parle longuement du baiser de paix, pour en donner les raisons et le symbolisme ; il ne le décrit pas.

Le baiser de paix chez les Maronites

Les Maronites ne se donnent pas le baiser de paix après la prière de la paix. En conformité avec le 19^e canon de Laodicée, leur liturgie leur prescrit de le donner après l'achèvement de la prière du voile, troisième des prières « des fidèles ». Au salut « Paix à vous tous » a

33. CONNOLLY, *op. cit.*, p. 32.

été substituée la bénédiction « Que l'amour de Dieu le Père... », mais ce salut n'a pas essayé de se réintroduire dans cette partie de la liturgie, et de se placer après la prière de la paix, comme chez les Syriens. Il est demeuré absent.

D'après les rubriques du missel maronite de 1838, le baiser de paix se donne de la façon suivante : La prière *du voile* terminée, le diacre proclame : « Donnez la paix les uns aux autres... ». Mais le célébrant commence par donner la paix à l'autel : « Paix à toi, saint autel ! ». En disant cela, il touche l'autel de sa main et la porte à ses lèvres. Il donne ensuite la paix aux oblats : « Et paix aux saints mystères qui sont placés sur toi ! », et, touchant la patène et le calice de sa main droite, il la porte de nouveau à ses lèvres. Le diacre s'approche alors et se tient sur le côté droit de l'autel. Le prêtre lui tend sa main, sur laquelle le diacre dépose un baiser ; puis il transmet le baiser de paix aux fidèles de la manière qui a été décrite plus haut pour les Syriens d'Antioche.

En donnant la paix au diacre, le prêtre dit : « Paix à toi, diacre (*ou* serviteur) du Saint-Esprit ! », et le diacre répond : « Viens en paix, ô notre Père, prêtre pieux ».

Le baiser de paix transmis, le diacre invite les fidèles à l'attention : « Tenons-nous bien et prions... ».

Cependant les Maronites n'ont pas résisté à la tentation de marquer, ne fût-ce que par un geste discret du diacre, ou du servant de messe, la relation entre la prière de la paix et le baiser de paix. Aussi, quoique les rubriques du missel n'en disent rien, en pratique, quand le célébrant a récité la prière de la paix, le diacre s'agenouille sur la marche de l'autel du côté droit et tend sa main qu'il glisse, la paume vers le haut, entre le coin du voile et le corporal, comme pour inviter le prêtre à enlever le voile. Le célébrant, en effet, en soulève la partie inférieure qui couvre la patène et la rabat sur la partie qui couvre la palle. Il récite ensuite l'oraison de l'imposition des mains et celle du voile, et c'est alors qu'il donne la paix à l'autel, aux mystères et au diacre.

G. KHOURI-SARKIS.

TROIS HYMNES DE SAINT EPHREM SUR LE PARADIS

Parmi les œuvres attribuées à saint Ephrem, depuis longtemps on connaissait ses 15 hymnes sur le Paradis. Assémani, au 18^e siècle, en avait donné une édition partielle : le manuscrit qu'il avait à sa disposition était tellement corrompu vers la fin, qu'il avait été obligé d'omettre les trois dernières Hymnes (1).

A Dom E. BECK revient le mérite d'avoir fait redécouvrir cette œuvre d'Ephrem dans son intégralité. Dans la Revue des Bénédictins de saint Anselme, de Rome, il en a donné d'abord une version latine, accompagnée d'un commentaire à la fois littéraire et doctrinal (2).

Le P. Daniélou, à son tour, a publié dans « Dieu Vivant » une traduction française de l'Hymne V, en la faisant précéder d'une introduction où il esquisse une vue d'ensemble de l'œuvre toute entière et en souligne l'intérêt et la nouveauté (3).

Enfin, Dom E. BECK, se basant sur les meilleurs et les plus anciens manuscrits, donne, en 1957, dans le Corpus de Louvain, le texte critique de ces Hymnes et, dans le fascicule lui faisant suite, une traduction allemande (4).

Aidé de tous ces instruments de travail, on se propose de faire connaître ces hymnes dans une traduction française, à paraître dans la Collection « Sources Chrétiennes ». Les pages qui suivent veulent simplement donner un aperçu de ce travail en cours d'exécution.

1) *Sancti Ephraem Syri Opera omnia*, Tomus III (syriace et latine), Romae, 1743, pp. 562-598.

2) *Studia Anselmiana* 26 (1951) Edmund BECK O. S. B. *Ephraems Hymnen über das Paradies*.

3) *Dieu Vivant* n° 22, pp. 79-86.

4) E. BECK, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum*, CSCO 174 / Syr. 78 (texte)
CSCO 175 / Syr. 79 (traduction)
Louvain 1957.

Je dois remercier ici le P. GRAFFIN pour l'aide qu'il m'a apportée dans la mise au point du rythme des strophes. Et souhaitons que ce premier essai, non seulement ne défigure pas trop la pensée de saint Ephrem, mais arrive à restituer de son mieux ce souffle des commencements qui traverse toute l'œuvre.

René LAVENANT, S. J.

« Les Fontaines » Chantilly.

1

- 1) *Moïse, qui enseigne à tout homme ses ouvrages célestes,
Le Maître des Hébreux, nous a livré son enseignement,
La Torah, le trésor des révélations,
Où nous est révélée l'histoire du Jardin,
Décrit ce qu'on y voit, loué ce qui s'y cache,
— En bref raconté : plantation merveilleuse !*

REFRAIN : *Louange à Ta Justice qui exalte les vainqueurs !*

- 2) *Entre crainte et amour, à mi-chemin, je restais :
L'amour du Paradis, à l'étudier, m'appelait.
Mais, devant sa grandeur, l'effroi paralysait ma quête.
Sagement, je conciliai les deux :
Respecter ce qui s'y cache, contempler ce qui s'y voit,
Pour trouver, en ma quête, profit ; en mon silence, appui.*
- 3) *J'abordai donc, joyeux, le thème du Paradis.
Brève en est la lecture, mais riche en est l'étude.
Ma langue lut en clair les thèmes de sa geste.
Puis, vola mon esprit ; mais, effrayé, erra,
Scrutant sa splendeur, non pas en ce qu'elle est,
Mais autant qu'est donné à l'homme de l'étreindre.*
- 4) *De l'œil de l'esprit, je vis le Paradis.
Les sommets des montagnes, tous, sont moins hauts que lui ¹.*

1. Litt. : « Les sommets de toutes les montagnes sont placés au-dessous de son sommet ».

*La crête du Déluge, seule, en toucha les bases,
Quand, prosterné, il en baisa les pieds et puis s'en retourna
Escalader et piétiner crêtes des pics et des montagnes ² :
Les bases du Paradis il baisa ; toute crête il dompta.*

- 5) *Mais ce n'est pas sa hauteur qui lasse quand on y monte.
Chez lui, point de fatigue, pour ceux qui en héritent.
Par sa beauté radieuse, il attire ceux qui montent.
De ses rayons de gloire, il resplendit,
Suave en ses parfums ; de glorieuses nuées,
Comme tentes, sont dressées, pour ceux qui en sont dignes.*
- 6) *De ces tentes descendent les fils de lumière,
Joyeux, parce qu'en ce monde, ils furent persécutés.
Ils dansent dessus la mer et sans s'y enfoncer,
Là où Simon, tout « pierre » qu'il était, n'enfonça pas non plus ³.
Heureux qui verra ses aimés avec eux,
Ici, en leurs cénacles, là-haut, en leurs thalames !*
- 7) *Les nuées — ce sont leurs chars — s'envolent dans les airs.
Parce que chacun d'eux est devenu la tête de ceux qu'il ensei-
Son char, à son labeur répond, sa gloire, à son cénacle. [gna ⁴,
Heureux qui verra en leur vol,
Prophètes et leurs cohortes, Apôtres et leurs cénacles.
Car « Celui qui pratique et enseigne, dans le Royaume est
[grand » ⁵.*
- 8) *Mais, comme, du Paradis, la vue est hors d'atteinte,
Et que l'œil, jusqu'à lui, ne peut se transporter,
Simplement, je l'ai peint, légèrement, j'ai risqué :
En ce halo qui se trouve en la lune,
Ainsi, tel un anneau, voyons le Paradis,
Où mer et continent se trouvent enfermés.*
- 9) *Et, puisqu'est débordante ma bouche, comme d'avoir sucé
Douceur de Paradis, par toutes figures, elle va le présenter :
Moïse fit une couronne, à cet autel splendide ⁶ :
Avec une couronne, de bel or couronnée,*

2. cf. Gen. VII : 19.

3. Matth. XIV : 29.

4. cf. Dan., XII : 3.

5. Matth., V : 19.

6. cf. Ex., XXX : 3.

*Il couronna l'autel, en grande magnificence. Ainsi, magnifique,
La couronne du Paradis autour du créé.* [est tressée]

- 10) *Lorsqu'Adam eut péché, dehors Dieu le chassa.
Mais, par bonté, dehors sa partie inférieure lui donna.
Au bas-fond, au pied du Paradis, Il le fit habiter.
Mais, de nouveau, les hommes ayant péché, de là furent exter-
[minés].
Comme ils ne méritaient pas, même les biens-aimés, le Paradis,
[d'avoisiner],
Dieu, à l'Arche, ordonna, sur le Qardu, de les jeter⁷.*
- 11) *Séparées, déjà s'y trouvaient les deux lignées des frères :
Caïn, séparément, la terre de Nôd hantait⁸,
Plus bas encore que Seth et que Hénok ;
Quand le groupe d'en-haut, appelé « fils de Dieu »⁹
Quitta son séjour et s'en vint à descendre,
Pour prendre, comme filles d'hommes, les filles du groupe d'en-
[bas].*
- 12) *En haut du Paradis, siègent les fils de lumière.
Par-delà un Abîme, le Riche ils aperçoivent ;¹⁰
Lui, de même, relevant les yeux, aperçoit Lazare ;
Il appelle Abraham : Qu'il le prenne en pitié !
Mais, Abraham, miséricordieux, qui, pour Sodome, fut misé-
[ricordieux¹¹],
Ici, est sans miséricorde, pour celui qui fut sans miséricorde.*
- 13) *Un Abîme, au milieu, coupe là tout amour,
Afin que, d'amour pour impies, justes ne soient plus liés,
Et que bons ne soient point torturés, de voir dans la Géhenne,
Leurs enfants, leurs frères et leurs parents.
Une mère renégate implore son fils,
Sa servante et sa fille,
Qui, pour la Religion, souffrirent persécution.*
- 14) *Là, les persécutés moquent leurs persécuteurs,
Les torturés, leurs tortionnaires, les tués, leurs tueurs,*

7. Gen., VIII : 4.

8. Gen., IV : 16.

9. Gen., VI : 2.

10. Luc., XVI : 26.

11. cf. Gen., XVIII : 20, sqq.

Les Prophètes, ceux qui les lapidèrent, les Apôtres, ceux qui les crucifièrent ¹².

Sur leurs hauteurs, habitent les fils de lumière ;

Ils fixent les impies, dénombrent leurs actions,

Voyant avec stupeur, combien de leurs forfaits ruinèrent leur
[espérance.

- 15) *Malheur à qui, dans les ténèbres, cache sa turpitude,
Qui, après son péché, veut tromper qui l'a vu,
Qui, après l'adultère, ment, pour circonvenir ceux qui en sont
Que l'aile de Ta Bonté me recouvre, [instruits.
Car, là, du doigt, on montre le pécheur,
En publiant, tout jour, son infâmie secrète.*
- 16) *D'avoir raconté tout ceci, qu'il suffise à mon audace !
Mais, si quelqu'un se trouve, qui aille jusqu'à dire :
« Les fous et les simples qui, sans savoir, péchèrent,
Après avoir expié, et acquitté leur dette,
Le Bon les établit au bord du Paradis,
En cette prairie bénie, où ils paissent les miettes... »* ¹³
- 17) *Ce lieu, que gens du Paradis méprisent,
Ils en ont faim, ils le désirent, ceux qui brûlent dans la
Et leur tourment redouble, à la vue des fontaines, [Géhenne.
Dont le puissant murmure s'élève en face d'eux.
Le Riche, lui aussi, demande ; mais, pour lui humecter la
langue : personne ! ¹⁴
Car, au milieu d'eux, c'est le feu, et, en face d'eux, l'eau !*

II

- 1) *Bienvenu au Paradis, heureux qui le sera !
Car, celui-ci, par sa porte, aspire avidement le Beau.
En son giron, il le caresse, sur son sein, il le berce ;*

12. Litt. : « crucifixeurs ».

13. Ici, la phrase semble avoir été laissée en suspens ; sans doute, faudrait-il ajouter, pour compléter le sens : « ... à cette opinion je ne suis pas opposé ».

14. Luc., XVI : 24.

*Sa porte s'ouvre, elle le reçoit en ses entrailles.
 Mais, pour quelqu'un, a-t-elle de l'aversion, elle s'en débarrasse
 [et le rejette.
 Voici la porte de l'examen, amoureuse des hommes.*

REFRAIN : *Béni, Celui qui fut transpercé¹⁵ et, du Paradis, éloigna le
 [glaive !*

- 2) *Dès maintenant, du Paradis, forge-toi bien la clé.
 La Porte accourt vers toi ; radieuse, te sourit.
 Porte du discernement, elle mesure ceux qui entrent,
 En se faisant petite ou grande, judicieusement.
 A la taille et au rang de chacun, elle se hausse,
 D'après ses mesures, indiquant s'il est parfait ou déficient.*
- 3) *Lors, verront les hommes que, tout, ils ont perdu :
 La richesse ne tient pas, la volupté n'est plus ;
 Beauté, puissance : anéanties, évanouies !
 Lors, se souviendront et se repentiront
 D'avoir été avides et méprisants, quand on disait :
 « Vos possessions : un songe ! Votre héritage : ténèbres ! »*
- 4) *Ce qui était, ils l'ont perdu ; ce qui n'était pas, ils l'ont trouvé.
 Ils aimèrent les biens terrestres : envolés ! ; haï le malheur :
 [le voilà !
 Ce qu'ils espéraient n'est plus ; ce qu'ils ne cherchaient pas, ils
 Ils gémiront d'avoir été abaissés et trompés. [l'ont trouvé.
 Leur vie : un mensonge ; leur torture : une réalité.
 Leur paix s'est dissipée, leur tourment sera sans répit.*
- 5) *A l'inverse, les justes verront que l'affliction n'est plus.
 Souffrance ne demeure pas, fardeau a disparu,
 Comme si angoisse jamais ne les eût assaillis.
 Et, tel un songe, pour eux, est leur jeûne.
 Car, ainsi qu'au réveil, ils trouvent le Paradis,
 La Table du Royaume dressée par devant eux !*
- 6) *Du Paradis la hauteur, par dehors, ne peut être maîtrisée ;
 Mais, tout entier, de l'intérieur, il se penche vers ceux qui
 [montent.
 Tout entier, il se retourne en dedans vers les justes,
 Lui-même ceint les reins du monde ; [allégrement.
 Il retient la vaste mer, il est voisin de ceux d'en-haut,
 Ami de ceux du dedans, il hait ceux du dehors.*

15. cf. Jo., XIX : 34.

- 7) *Mais je vis, dans l'enclos, les figuiers silencieux,
Jadis, splendides couronnes à ces premiers coupables.
Comme si, sur qui est nu, leurs feuilles rougissaient.
A ceux qui, vêtements ont perdu, elles sont nécessaires.
Tout en le couvrant bien, en lui, honte et repentir éveillent.
Car, en ce lieu si pur, honte est pour qui est nu.*
- 8) *Qui peut, du Paradis, en fixer les splendeurs,
D'admirable ordonnance, d'ingénieux agencement ?
Spacieux pour qui l'habite, aux demeures lumineuses.
Ses sources parfumées répandent les délices ;
Mais, en venant chez nous, vite, elles s'appauvrissent ;
Car, pour nous abreuver, de notre terre, elles prennent les
[saveurs.*
- 9) *Car, cette Volonté, à qui tout est facile,
A su capter les sources qui coulent au Paradis,
Et, comme en des canaux, en terre, les a retenues,
Pour qu'à Son gré, elles viennent jusqu'à nous.
Ainsi encore, au sein de Ses nuages, Il collecta les eaux,
Pour être envoyées dans les airs, au gré de Son Vouloir.*
- 10) *Les beautés qu'il disposa, toutes, Il les fit variées ;
Car, les degrés de gloire, sur ceux de leurs voisins, l'emportent
Et, plus l'un se trouve élevé, dessus l'autre, [de très loin.
Plus sa splendeur surpasse celle de celui-là.
Ainsi, à ceux d'en bas, le bas est départi ;
Les flancs, aux médians ; aux plus hauts, le sommet.*
- 11) *Quand, pour en hériter, les justes graviront degrés du Paradis.
Chacun, en toute justice, par son effort, montera.
Au degré qu'il mérite, tout homme sera fixé.
Puisqu'en tous ces degrés, il y a place pour tous,
Sol pour les pénitents, mi-hauteur pour les justes,
Le haut pour les vainqueurs, sommet pour « Schékinah » ¹⁶*
- 12) *Au sous-sol de l'Arche, Moïse installa le bétail.
En son milieu, les oiseaux il logea,
Et, à l'instar de Dieu, Noé se mit en haut.
Au mont du Sinaï, le Peuple était en bas ;*

16. Syr. « škinta » : la demeure de Dieu, la Majesté divine,
i. e. Dieu lui-même.

*Les Prêtres, sur le pourtour¹⁷ ; Aaron, mi-hauteur ;
Moïse, non loin du haut ; au sommet, Dieu de Gloire.*

- 13) *De ce Jardin de vie, Il dessina les parts,
Dans l'Arche, ainsi que sur le mont Sina.
Par son agencement, nous figura les types du Paradis.
Bien ordonné, splendide, de tout point désirable,
En sa hauteur, en sa beauté, en ses parfums et variétés :
Le port de toutes richesses : l'Eglise symbolisée !*

VII

- 1) *Dans les tentations, grâce aux promesses, trouvez consolation :
Elle ne trompe pas, la parole de Celui qui rétribue tout !
Son trésor n'est pas mince, au point de nous faire craindre pour
[ses promesses.
Pour nous, Il a livré son Fils, pour qu'en Lui nous croyions :
Chez nous est Son Corps, chez nous Sa vérité.
Les clés du Paradis, Il vint nous les donner, pour les trésors
[qui nous sont réservés.*

REFRAIN : *Béni, Celui qui, par Ses clés, ouvrit le Jardin de vie !*

- 2) *Chaque soir les hommes s'endorment, ferment les paupières ;
Le matin, ils ressuscitent. Symbolique est ce temps de la nuit :
« Qu'il est loin le Rémunérateur ! ». Or, voici Sa lumière, Il est
Frères, ne prenez point ennui, ne croyez pas [revenu !
Que votre lutte longtemps durera, ni que lointaine est votre
[résurrection.
Car, voici : derrière nous, se trouve notre mort, et devant nous,
[notre résurrection.*

- 3) *Prends courage, Tristesse¹, au Paradis tu parviendras :*

17. Cette indication se réfère peut-être à *Ex.*, XIX : 22.

1. Syr. « abilitâ ». D'après une étude de Dom BECK (*Studia Anselmiana* 38 (1956) pp. 254-267), ce terme, dans l'œuvre

*Sa rosée lavera ta souillure, son onguent te donnera bien-être,
De ta peine, son banquet te reposera et sa couronne te
A ta faim, il tendra le fruit [consolera.
Qui purifie ceux qui en mangent et qui étanche ta soif
D'un céleste breuvage : à ceux qui le boivent, il donne la
[sagesse.*

- 4) *Heureux le pauvre qui regarde vers ce lieu :
La richesse en est exterminée, dehors, tout autour, entassée ;
Chalcédoines, gemmes : ôtées, jetées là-bas !²
Pour qu'elles ne souillent pas, du Paradis, la terre glorieuse !
Si l'on y jetait pierres et bérilles,
Elles seraient hideuses et ténébreuses, sur ce sol limpide !*
- 5) *Hommes et femmes portent vêtements de lumière,
Dont la splendeur engloutit les formes de la nudité.
Des sens, les honteux mouvements sont réduits au silence ;
Obstruées, les sources de la convoitise ;
Anéantie, la fièvre ; l'âme purifiée,
En Eden, grandit, comme froment sans ivraie.*
- 6) *Là gambade la Virginité³ : disparu, le Serpent
Qui, en cachette, injecta son venin dans les oreilles d'Eve.
Le figuier, tout épanoui, vers elle s'empresse, lui disant :
« De ton enfance ingénue, il est bien oublié
« Ce jour où tu vins toute nue, te blottir en mon sein !
« Gloire à Celui qui, d'une tunique neuve, a revêtu ta nudité ! »*
- 7) *Là exulte la jeunesse qui rayonna de pureté :
Au Paradis, ils voient Joseph qui dépouilla,
Rejeta la luxure qui brûle les stupides,⁴
Et, jeune homme, vainquit l'aspic dans son gîte.*

d'Ephrem, a non seulement le sens ordinaire de « tristesse », « pleurs », mais, en plusieurs passages, il désigne de façon précise, la vie pénitente, c'est-à-dire, la vie solitaire. Cette dernière interprétation semble ici corroborée par l'emploi, dans la strophe 18, du terme « ihidâyâ », solitaire ou ascète. On rencontrera plus loin dans les strophes 6, 8 et 15, des termes abstraits analogues, pour désigner les autres états de vie.

2. Cf. Apoc. 21 : 19 ; Ez. 28 : 13.

3. Syr. « btulutâ » Cf. note 1.

4. Cf. Gen. 39 : 12.

*Samson vainquit le lion ⁵, mais la vipère le vainquit,
Le mordit et tombèrent aussitôt les cheveux du Naziréat! ⁶*

- 8) *Là se reposent les épouses ⁷ accablées
Par les maudites grossesses ⁸, les enfantements laborieux :
Elles voient les petits qu'elles ensevelirent en gémissant,
Pâtre en Eden comme des agneaux,
En un rang élevé, une gloire éclatante :
Devenus familiers des anges immaculés !*
- 9) *Grâces soient rendues au Miséricordieux qui, en leur âge tendre,
A cueilli les petits, fruits tardifs encore verts,
Pour qu'au Paradis, ils soient mûres prémices.
Nouveau est le spectacle qui s'offre aux regards :
Les fruits tardifs cueillent les fruits du Paradis ; les premiers-
Cueillis et cueilleurs, de pureté rivalisent. [nés, les prémices :*
- 10) *Vieillesse, au Paradis, attache tes pensées :
Son parfum te fera rajeunir ; de son haleine, il te donnera jou-
Tes souillures : englouties par la beauté dont il te vêtira.[vence.
En Moïse, pour toi, il traça cette image :
Ses joues toutes ridées, brillèrent, rayonnantes,
Symbole de la vieillesse qui rajeunit en Eden.*
- 11) *En eux, point de souillure : car, en eux, point de forfait.
En eux, point de colère : car, en eux, point de fièvre.
En eux, point de moquerie : car, en eux, point de perfidie.
On ne s'empresse pas de causer du tort, ni d'en recevoir.
Là, point de haine, car il n'y a pas d'envie,
Là, pas de procès, parce que pas d'injustice.*
- 12) *Les hommes, dans la gloire, se regardent.
Ils en sont stupéfaits, se demandent où ils sont.
Leur corps, par nature, agité, turbulent,
Est devenu limpide, paisible, irradiant
Au dehors, splendeur, au dedans, pureté,
Le corps, pour le visible, l'âme, pour l'invisible.*

5. Cf. Jug. 14 : 6.

6. Cf. Jug. 16 : 19.

7. Syr. « b^eilutâ » : la condition d'épouse, de femme mariée. Cf. note 1. Contrairement aux cas précédents, ici il nous a été impossible de traduire littéralement le terme syriaque.

8. Cf. Gen. 3 : 16.

- 13) *Au Paradis, gambadent estropiés qui ne pouvaient marcher.
 Dans les airs, s'envolent paralytiques qui ne pouvaient se traî-
 Aux aveugles et aux sourds affamés dès le sein maternel, [ner.
 Car ils avaient faim de lumière, mais ne pouvaient la voir,
 La beauté du Paradis a épanoui leurs yeux,
 Le chant de ses cithares console leurs oreilles.*
- 14) *A qui, malédiction, insulte, jamais ne proféra,
 Viendra, en grande liesse, du Paradis la bénédiction.
 Celui qui garda purs les regards de ses yeux,
 Contempera beauté plus excellente.
 Pour qui a rendu douces ses amères pensées,
 Des sources de douceur, en ses membres, sourdront.*
- 15) *Et la Virginité⁹ qui, des noces, repoussa l'éphémère couronne,
 Au thalame rayonnant, ami des fils de lumière,
 Etincellera, pour avoir repoussé les œuvres de ténèbres.
 Celle qui fut délaissée chez elle, solitaire,
 Voit grande foule à ses noces : les anges s'y pressent,
 Les Prophètes, en liesse, les Apôtres, glorifiés.*
- 16) *A ceux qui choisirent les légumes de Daniel¹⁰,
 — Or, devant celui-ci, les couronnes des rois se courbèrent,
 [prosternées,
 Les arbres, au lieu des rois, exalteront ces « jeûneurs »,
 Et, prosternés, par leur beauté, les inviteront :
 Qu'ils s'en viennent chez eux, habiter leur ramure,
 Lavés dans leur rosée, et savourer leurs fruits.*
- 17) *Celui qui, des saints, aura lavé les pieds, en cette rosée se
 La main qui se tendit pour sustenter les pauvres, [baignera.
 Verra les fruits des arbres, vers elle se pencher.
 Et sur les pieds de ceux qui allèrent aux malades,
 Les fleurs se précipitent couronner leurs talons,
 Se bousculant : à qui, la première, en baisera les traces !*
- 18) *Vers celui qui, sagement, s'est abstenu de vin,
 Se hâtent, jubilants, les pampres du Paradis,
 Et chacun lui tendra ses grappes, les lui donnera.
 Si, de plus, il est vierge, alors ils l'introduisent
 En leur sein pur : car, tel un ascète,
 Dans l'œuvre de chair, au lit nuptial, il n'est pas tombé.*

9. Syr. « btulutâ » Cf. note 1.

10. Cf. Dan. 1 : 12.

- 19) *Ceux qui, pour Notre-Seigneur, du glaive furent couronnés,
Là, en magnificence, verront luire leurs couronnes.
Car, en leur corps, ils méprisèrent le feu des persécuteurs.
Là, scintilleront, tels des étoiles ¹¹,
Les sept fils de lumière, et radieuse, au milieu d'eux, leur mère,
Puisque, dans la mort, ils méprisèrent la fureur du scélérat ¹².*
- 20) *Les biens de ce lieu réjouissent les femmes
Qui se fatiguèrent au service des saints ; elles voient la veuve
Qui reçut Elie, goûter les délices de l'Eden,
Et, au lieu des deux sources qui firent sa nourriture,
— La jarre et la cruche ¹³ — les branches des arbres,
En Eden, nourrissent ces femmes qui nourrissent les pauvres.*
- 21) *Là, en effet, il n'est rien d'inutile :
De ses herbes on fait usage, de ses arbrisseaux on tire profit.
Qui en goûte, rajeunit ; qui hume leur parfum, embellit.
Boutons et fleurs, en leur calice,
Cachent une réserve, pour la donner à qui les récolte.
Ses fruits portent un trésor, tendu à qui les cueille.*
- 22) *On n'y travaille point : car on n'y a pas faim.
On n'y sait pas la honte : car on n'y pêche point.
Non plus le repentir : car, pas de pénitence.
Les turbulents y sont paisibles et reposés.
On n'y vieillit point, car on n'y meurt pas.
On n'y ensevelit point, car on n'y enfante pas.*
- 23) *Ils n'ont pas de souci : ils n'ont pas de souffrance.
Ils n'ont pas de crainte : car ils n'ont pas de piège.
Ils n'ont pas d'ennemi : de la lutte, ils sont venus à bout.
Eux-mêmes, à toute heure, se disent bienheureux :
Leurs combats ont cessé,
Ils ont pris leurs couronnes, en leurs demeures, obtenu le repos.*
- 24) *A la vue de ce lieu, frères, je m'assis pour pleurer
Sur moi, sur mes semblables : finis, mes jours,
Un à un, dissipés, évanouis, à mon insu, ravis !
Et le remords fondit sur moi : j'ai donc perdu,*

11. Cf. Dan. 12 : 3.

12. II Macc. 7 : 1 sqq.

13. I Rois, 17 : 14.

*Couronne, nom, gloire, tunique, thalame de lumière,
La table du Royaume : heureux qui en est digne !*

- 25) *Que tous, ils prient pour moi, les fils de lumière !
Pour que Notre-Seigneur, par grâce, leur accorde une âme, une
Ainsi, aurai-je motif nouveau de Le glorifier, [seule :
Lui dont la main toujours tendue, est secourable,
Lui qui donne en justice et donne par bonté,
Qu'à moi, avec miséricorde, Il donne du trésor de Ses miséri-
[cordes !*
- 26) *Et si, en ce lieu, on ne peut entrer souillé,
Au moins, en son enclos, fais-moi donc demeurer, à son ombre
Puisque le Paradis est comme une table, [habiter.
Que Ta bonté, dehors, me laisse manger les restes
De ses fruits et que pour moi aussi s'accomplisse
Ce qui fut dit des chiens rassasiés des miettes de leur maître ¹⁴ !*
- 27) *Que je cueille l'enseignement de l'histoire du Riche ¹⁵
Qui, point donnait au pauvre, les restes de sa table.
Qu'au Paradis, je voie paître Lazare,
Que je contemple le Riche : Quelle affliction !
Qu'au dehors, me terrifie la vigueur de Ta justice,
Et qu'au dedans, me console le souffle de Ta Bonté !*
- 28) *En l'enclos du Jardin, fais-moi donc habiter,
Voisin du dedans, envié du dehors,
Pouvant voir à la fois délices et tourment,
Contempler Géhenne et Jardin !
De ceux-ci, ¹⁶ la couronne, pour toutes mes fautes, me fera
[honte,
De ceux-là ¹⁷, la torture me convaincra de Ta grande pitié.*
- 29) *Qui pourrait soutenir la vue de ces deux côtés,
Quelles oreilles, endurer le bruit de leurs clameurs :
Les méchants, en Géhenne, rendent justice au Juste,
Les Bons, dans le Jardin, Lui rendent gloire,
Chaque côté voyant, avec stupeur, l'autre,
Et lui montrant ses œuvres, pour que justice soit faite.*

14. Cf. Matth. 15 : 27.

15. Lc. 16 : 19-31

16. Litt. : de ceux du dedans.

17. Litt. : de ceux du dehors.

- 30) *Qu'en ce jour, mes fautes, aux autres ne soient montrées,
 Bien que cela, Seigneur, nous rende très méprisables.
 Car, si nos fautes, à Toi sont montrées, à qui les cacherons-
 De la honte, je me suis fait idole. [nous alors ?
 Donne-moi, Seigneur, de Te redouter, car Tu es le Fort !
 Que devant Toi, j'aie honte et rougisse, car Tu es délectable !*
- 31) *Le dieu de l'homme, c'est son prochain : à toute heure, il veut
 [lui plaire ;
 S'il pêche, devant lui il a honte, après son crime, il le redoute.
 Même le bien qu'il fait, par sa soif de louange, il le laisse se
 De sorte qu'il est en tout, esclave des esclaves. [perdre,
 Le Bien de Liberté, Dieu nous l'avait donné :
 Nous l'avons mis en esclavage.
 Le seigneur, par nous forgé,
 Contre Ta Seigneurie, puissions-nous l'échanger !*

LA CATÉCHÈSE DE SÉVÈRE D'ANTIOCHE *

Dans l'article *Episcopat* du *Dictionnaire de Spiritualité* **, on est surpris de lire que, parmi les évêques qui ont parlé des devoirs de leur charge, Sévère d'Antioche serait un de ceux qui en auraient parlé le plus souvent, et l'auteur de l'article cite ensuite, à l'appui, des extraits de ses homélies, que plusieurs lecteurs liront peut-être là pour la première fois.

C'est qu'il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble sur l'épiscopat de Sévère, dont pourtant l'influence a été si grande au début de ce sixième siècle. La raison en est simple : les documents essentiels ne sont pas encore publiés complètement. On sait en effet que les œuvres de Sévère, écrites en grec, ayant été anathématisées en 536 à Constantinople, n'ont survécu, à part quelques extraits, que dans des traductions en syriaque.

Or, de cette œuvre considérable, on a déjà publié les livres de controverse théologique, les lettres et les hymnes ; mais l'ouvrage fondamental, sans lequel on ne peut pas parler de l'activité épiscopale de Sévère, n'est pas encore publié entièrement. Il s'agit des HOMÉLIES dites CATHÉDRALES, en grec *epithronioi*, au nombre de 125. Il y a pourtant près de cent ans qu'on songe à entreprendre cette publication : dès 1871, Gustave BICKELL, dans son *Conspectus rei Syrorum litterariae*, annonçait qu'un certain ROHLING allait les publier ; mais ce travail, s'il a été commencé, n'a laissé aucune trace. Vers 1893, Mgr GRAFFIN photographie et fait copier à Londres le meilleur ma-

* Cet article a fait l'objet d'une communication au 3^e Congrès international d'Etudes Patristiques, Oxford, 23 septembre 1959.

** J. LECUYER, art. *Episcopat*, col. 892, *Dictionnaire de Spiritualité*, 1959.

nuscrit, Add. 12.159, par son secrétaire Jacques Babakhan : cette copie, pourtant incomplète, comprenait déjà 2.773 pages. Il les distribue à plusieurs de ses collaborateurs, et, à partir de 1906, Rubens DUVAL, puis M.-A. KUGENER, et I. GUIDI publient quelques homélies dans la PATROLOGIA ORIENTALIS. Mais ensuite c'est l'abbé Maurice BRIÈRE seul, qui poursuivra inlassablement ce long et difficile travail. C'est ainsi que les homélies 52 à 119 ont déjà paru dans la P.O. et en occupent 1.513 pages ; les homélies 120 à 125 sont sous presse¹. Il restera donc encore à publier les 52 premières. A ce rythme, dirait-on, faudra-t-il donc encore 50 ans pour en voir la fin ? Non, car de ces 52, plusieurs sont perdues, d'autres lacuneuses et la plupart sont courtes : aussi le chanoine BRIÈRE, qui en a déjà traduit un bon nombre, espère les terminer pour ses 80 ans en 1961.

De ces 125 homélies prononcées au cours des six années d'épiscopat de Sévère, de 512 à 518, à Antioche (soit une vingtaine par an en moyenne), pourrait-on dès maintenant détacher des groupes d'homélies, et spécialement pourrait-on recueillir celles qui furent prononcées pour l'instruction des catéchumènes et connaître ainsi la catéchèse de Sévère ?

Oui, précisément : d'abord, parce que, comme on le sait, au VI^e siècle, le cycle des catéchèses était beaucoup plus réduit que dans les débuts : alors qu'on en compte une vingtaine au temps de Cyrille de Jérusalem et de Théodore de Mopsueste, il n'y en avait plus que quatre à l'époque de saint Jean Chrysostome, échelonnées sur tout le carême. Un siècle plus tard, en cette même ville d'Antioche, il n'y en a plus qu'une seule qui soit dénommée expressément *homélie catéchétique* : elle était prononcée, non pas le jeudi saint, comme au temps de Chrysostome, mais le *mercredi saint*. Et nous avons la chance

1. Une étude très détaillée sur les manuscrits, la date et le lieu de ces homélies est insérée dans la longue préface du fascicule à paraître dans la P. O. par M. BRIÈRE. Nous sommes heureux de redire ici combien nous sommes redevable, pour cet article encore, à la science et à la complaisance de notre vénéré Maître.

d'avoir les six homélies catéchétiques de Sévère : ce sont les homélies 21, 42, 70, 90, 109, 123.

Ajoutons cependant, qu'il est utile de compléter ce groupe de six, avec les homélies du 1^{er} dimanche de carême sur *l'ouverture du jeûne*, qui, elles, vont toujours par paires car l'une était prononcée le matin dans la grande église, et l'autre, — fait remarquable —, *le soir, au baptistère*, avec un titre qui ne semble pas avoir été souvent remarqué : *Pour la fermeture du baptistère*. Voici par exemple, le début de l'homélie 40 :

« Prononcée à l'intérieur du saint baptistère, le soir au commencement du saint jeûne de 40 jours, alors que nous allons cesser d'entrer dans le baptistère jusqu'à la sainte fête de Pâques et de la Résurrection... Nous voulons vous chasser de cette entrée sacrée pour un peu de temps, en ayant soin de graver très clairement dans vos âmes, comme sur une colonne, la cause pour laquelle nous avons vu ce qui est invisible et avons marché en ce qui est impraticable, le sang du Christ... Nous partons pour un peu de temps et nous nous éloignons de cette entrée, afin que le jour où ce sang a été versé, où le Christ a été immolé pour nous comme agneau pascal, nous entrions en même temps que Lui, comme s'il montait au ciel même... »

Cet usage de la *fermeture du baptistère* au 1^{er} dimanche de carême ne semble mentionné dans aucune autre catéchèse d'Orient. A. BAUMSTARK, qui l'avait signalé², remarque qu'on ne parle de cet usage qu'en Espagne, un siècle plus tard, au témoignage de l'évêque Justinien de Valence, à qui l'on semble attribuer les *Annotationes de Cognitione baptismi* qui, dans les manuscrits, portent le nom de saint Ildefonse de Tolède.

Quoi qu'il en soit de cet usage qui semble particulier à Antioche, le contenu des homélies catéchétiques de Sévère est analogue à celui que nous connaissons par ailleurs.

Comment se présentent-elles ?

De prime abord, nous remarquons que ces homélies du mercredi saint sont parmi *les plus longues*, deux fois plus longues que celles du dimanche, quarante à cinquante pages, au lieu de vingt.

2. A. BAUMSTARK, *Liturgies comparées*, 3 éd. revue par dom Botte, 1953, p. 212. P. L. XCVI, 156. Cet usage fut restitué en

Le plan est toujours le même : un long exorde, l'explication du *Credo*, c'est-à-dire, surtout des mystères de la Trinité et de l'Incarnation, avec la réfutation de telle ou telle hérésie et une profession monophysite ; enfin, brièvement, la description des gestes du baptême et quelques mots d'exhortation.

Qu'il y ait, dans ce canevas obligatoire, une difficulté pour le prédicateur, Sévère s'en rend compte et même il en parle presque chaque fois. Mais, d'une part, il ne peut pas être question de changer de *Credo* :

« Il n'y a absolument qu'une seule et même prédication, il n'y en a pas deux ; si bien que celle qu'on dirait nouvelle ou insolite ne serait pas du tout exempte de suspicion, et que, condamnée, elle tomberait sous le coup de graves reproches. »

*J'ai conscience qu'il me faut prêcher la même Trinité et je sais la renfermer dans les mêmes formules au moyen de termes plus précis que les minuties de la géométrie... »*³.

Ensuite, parallèlement au devoir de transmettre la doctrine éternelle, il y a pour le pasteur, l'obligation de prémunir les néophytes contre les hérétiques, et c'est pourquoi plusieurs pages sont consacrées à réfuter les adversaires : Ariens, Nestoriens, Théopaschites et surtout, Manichéens⁴.

Mais en reprenant chaque année ces mêmes sujets, il y a danger de tomber dans un deuxième écueil, moins grave, mais redouté des auditeurs : se répéter, parler, comme il dit, par habitude ou par acquit :

« Il est bon, certes, il est d'une utilité capitale, que nous retournions dans notre esprit fréquemment et sans cesse ce qui a été dit déjà, que nous le méditions et que nous nous y tenions dans nos actions. Mais j'estime qu'il n'est ni utile ni nécessaire que celui qui n'a rien de nouveau à dire, parle encore sur les mêmes sujets. Il faut en effet qu'un chrétien agisse beaucoup, mais qu'il parle peu et modérément, et qu'il demande pour lui la

694 au 17^e concile de Tolède pour les Eglises d'Espagne et des Gaules.

3. Hom. 109, P. O. t. 25, f. 4, p. 735.

4. Hom. 123 sous presse. Une étude et des extraits avaient paru dès 1912 par M. A. KUGENER.

réalisation de ce qui se dit ou s'entend à toute heure. Allez donc et que chacun de vous se prépare!... »⁵

Le sujet à traiter est donc difficile pour l'évêque d'Antioche, mais il y a encore plus à craindre de l'auditoire lui-même. Quel est précisément cet auditoire ? Peut-on se faire une idée du nombre de ses auditeurs ? D'ordinaire, il n'y fait pas allusion, sauf dans la 4^e homélie catéchétique du mercredi saint, 30 mars 516, où il est dit qu'ils sont réunis en très grand nombre⁶. L'évêque, en le remarquant au début, grossit encore cette assemblée, en évoquant les armées des anges, qui sont entrées invisibles et qui vont lui fournir, grâce à la vision d'Isaïe, le cadre de sa catéchèse.

Cette foule antiochienne n'est pas toujours facile à faire taire :

« Accordez-moi ceci, dit-il dans l'homélie du début du carême 513 (hom. 16), accordez-moi de m'écouter en silence. de vous tenir décemment, sans sauter les uns par dessus les autres, ni chercher à chasser ceux qui se tiennent dans votre voisinage, comme pour saisir une proie ; sinon vous vous faites tort à vous-mêmes, quand par votre turbulence, vous perdez (le fil de) l'audition, tandis que nous, nous sommes dérangés et incommodés, forcés de redire plusieurs fois les mêmes choses, et de revenir de nouveau sur les mêmes sujets. »

Même assagie et attentive, cette foule est loin d'être homogène et facile à instruire : ici le prédicateur évoque cette difficulté avec une savoureuse simplicité de langage :

« Si, d'une part, je regarde les oreilles qui ne sont pas initiées je retire ma mamelle avec ma main, et je la présente à ceux qui doivent grandir, pour leur donner l'enseignement qui verse des paroles simples comme du lait.

D'autre part, si je regarde ceux qui sont instruits, ceux qui aujourd'hui nous ont apporté des oreilles rétrécies, et qui reviennent chaque année, j'en viendrai à dire des choses très solides, qui ont valeur de pain et de nourriture solide, ce qui en vérité convient à ceux qui grandissent en l'âge de l'esprit et deviennent des adolescents »⁷.

Conscient de ces écueils en face de ses auditeurs,

5. Hom. 106, P. O. t. 25, f. 4, p. 661.

6. Hom. 90, P. O. t. 23, f. 1, p. 120.

7. Hom. 42 inédite.

l'évêque nous avoue lui-même que souvent il ne sait par où commencer... Et il est bien vrai que ses exordes ont parfois, de longues périodes embarrassées, interminables, difficiles à comprendre et à traduire, le texte actuel étant déjà une traduction.

Pour renouveler sa prédication, dans ces circonstances qui reviennent périodiquement, et en face d'un auditoire difficile, Sévère va nous livrer le secret de son inspiration : il aura recours à la parole de Dieu elle-même, à l'Écriture Sainte :

« Les auditeurs aiment que ta parole consiste, non pas en une ou deux considérations prises parmi celles qui ont déjà été exposées, mais, et cela surabondamment, à partir de nombreuses trouvailles et pensées (tirées) du livre inspiré par Dieu, comme une mer débordante de la grâce qui est chez toi. Puissè-je obtenir par ma prière que Dieu m'en fasse tomber une goutte et qu'elle devienne un grand fleuve... »

Es-tu dans le besoin et souffres-tu de la faim, alors qu'une table abondante est servie devant toi ? La parole est tout près de toi... Scrute la teneur des paroles divines, considère, compare, recherche, et tu rencontreras la lumière elle-même...

Va et fais connaître la Trinité elle-même par les faits et par les mots »⁸.

Nous tenons ici la clef de la méthode d'enseignement de Sévère : partir d'un verset de l'Écriture, l'analyser mot à mot, y accrocher son explication du *Credo*, et, en même temps, pour éviter l'écueil d'une explication sèche et abstraite, transporter son auditoire devant une des grandes théophanies de l'Ancien et du Nouveau Testament, ou mieux, décrire cette scène comme si tous y étaient présents et acteurs.

Parcourons de ce point de vue, les six homélies catéchétiques : dans la 1^{re} (hom. 21), c'est Moïse, descendant du Sinaï pour enseigner le peuple, qui sert de modèle à l'évêque venant instruire les néophytes. La 2^e (hom. 32) renferme, à la fin seulement, la scène de Naaman, qui, tout naturellement, introduit au baptême. Dans la 3^e (hom. 70), c'est la classique théophanie à Abraham, avec les trois anges, qui sert à expliquer la Trinité. C'est encore la Tri-

8. Hom. 109, P. O. t. 25, f. 4, p. 735-737.

nité qui est expliquée dans la 4^e (hom. 90) par la vision d'Isaïe et des séraphins avec leur triple *sanctus*. La 5^e homélie catéchétique (hom. 109) est illustrée par la vision du buisson ardent, où Dieu révèle la Trinité, et même l'Incarnation par l'union sans mélange du feu et du bois. Pour terminer, la plus grandiose (hom. 123), la scène de la Transfiguration, où après l'explication du mystère de la Trinité, à partir de ces seuls mots : « Celui-ci est mon Fils », s'insère le long développement contre les Manichéens, en prenant prétexte de la présence de Moïse et d'Elie, l'Ancien Testament uni, grâce au Christ présent, avec le Nouveau.

Cette méthode, qui consiste, pour Sévère, à disparaître, afin de montrer Dieu lui-même, renouvelant, devant chacun des auditeurs, les gestes de sa révélation et de son amour, lui paraît répondre exactement à la définition du mot *catéchèse*, ce qui nous vaut, dans plusieurs homélies, des développements suggestifs, et comme des variations, sur l'étymologie de ce mot. On devine qu'il a fallu une note du traducteur syriaque, qui écrit en toute lettre le mot grec *katêkhêsis* dont la traduction en syriaque ne donnerait aucune idée de l'image évoquée.

« *Je veux, dit-il dans l'homélie 123, avec un soin très attentif de ma part, en méditant sur le mot lui-même, comme il convient, toucher seulement des murmures et les murmurer avec douceur et beaucoup d'humilité, comme si je parlais tout bas, et non pas m'attaquer en paroles à la théologie, à laquelle pourtant la profession de foi me presse de venir, de quelque manière que ce soit, afin de ne pas oublier, lorsque vont résonner les oreilles qui débute et ne sont pas initiées, et qui, en d'autres termes, sont ignorantes et inexercées en de pareils exercices, que je les boucherai complètement et les fermerai, à mesure que je crierai davantage, et qu'au contraire je les ouvrirai, en murmurant peu à peu avec douceur, selon la capacité et le pouvoir d'entendre qu'elles ont.* »

Dans l'homélie 121, il compare sa catéchèse au *coup de trompette* préliminaire, tels que ceux qui furent donnés au Sinaï, avant que ne fût proclamée la loi, tandis que la montagne était couverte de la nuée, sillonnée d'éclairs, et que Moïse descendait vers le peuple rassemblé et purifié.

« Il nous faut donc sonner de la trompe, et ensuite souffler avec vigueur, prier, parler à Dieu, l'entendre et transmettre ses paroles. Mais comme je ne peux y suffire tout seul, je me sers de la trompe pastorale des Pères et des Docteurs de l'Eglise, comme le fils d'un berger inexpérimenté, qui est loin d'avoir l'habileté de son père, et qui, d'autre part, a hérité de ses instruments. Ce sont leurs doctrines que je souffle dans cette trompe, c'est ce que Dieu leur a dit que je vais vous dire. »

D'autres fois, il faudra un ton plus modéré et plus suggestif, tel que la note marginale de l'homélie 70 l'explique:

« Ce bourdonnement est une voix douce et faible, que les oreilles perçoivent à peine, même au milieu d'un parfait silence, parce qu'elle est faible ou parce qu'elle est éloignée ; c'est comme le murmure de l'air, lorsqu'il passe à travers les branches des arbres ou à travers les objets. On l'appelle encore bruissement »⁹.

On voit, par ces quelques extraits, que Sévère mérite une place importante dans l'histoire de l'épiscopat et de la prédication : ses homélies, comme nous espérons le montrer plus tard, quand la publication en sera terminée, nous révèlent une méthode traditionnelle (« il entonne la trompe pastorale des Pères et des docteurs de l'Eglise »), fondée sur une méditation personnelle de la Bible et l'explication simple des termes, ni sèche, ni pédante, mais vivante, lumineuse, éclairée par les scènes les plus parlantes de l'Ecriture, où chacun a encore son rôle à jouer de nouveau.

« C'est une fête que de se souvenir de Dieu... Comment penser que la Parole qui tient ses titres du ciel, puisse en arriver à dégoûter et devenir superflue, même répétée bien des fois ? Personne, à moins d'être totalement dépourvu de sens et de pensées, ne le fera.

Ainsi la clarté du soleil ne produit pas la satiété chez ceux qui regardent, sous prétexte qu'il éclaire des objets déjà (vus), anciens, toujours les mêmes, car il passe pour être chaque jour rajeuni par une splendeur dont on n'est pas rassasié »¹⁰.

François GRAFFIN S.J.

9. Hom. 70 , P. O. t. 12, f. 1 p. 9, n. 3, trad. p. 152

10. Ibid p. 8, 10.

REMARQUES SUR DEUX COMMENTAIRES SYRIAQUES DE LA GENESE

(Le commentaire de Išo'dad,
évêque de Ḥadatta,
et le manuscrit Mingana 553)

Au cours des dix dernières années, à Louvain, van den Eynde a publié une édition et une traduction du commentaire syriaque de Išo'dad sur le Pentateuque. Cette publication représente une importante contribution à l'étude de l'exégèse nestorienne en général, et, à mes yeux, permet d'élargir le champ de l'étude comparative des exégèses syriaque et rabbinique inaugurée dans mon premier volume¹.

La lecture du texte de Išo'dad sur la *Genèse*, et sa comparaison minutieuse avec celui du manuscrit Mingana également consacré à ce dernier livre, m'ont convaincu que plusieurs remarques, plusieurs phrases et le vocabulaire signalent une étroite parenté entre les deux textes. Pour certains, le manuscrit Mingana sur lequel j'ai travaillé remonterait au XII^e siècle. Mais Mingana lui-même l'attribuait à un auteur inconnu écrivant environ l'an 900. Après une analyse exacte de ce manuscrit et en observant que son auteur mentionne douze fois Išo'dad à propos du Pentateuque, cite un chapitre entier de cet auteur sur les *Nombres*, et conclut son ouvrage avec une citation de l'évêque de Ḥadatta, il me semble que notre auteur inconnu pourrait avoir été un humble disciple de Išo'dad et avoir rédigé son commentaire à partir de notes prises

1. *The Early Syrian Fathers on Genesis*, 1951, Londres.

aux leçons de celui-ci. On sait que Išo'dad vécut vers 850, et j'incline donc à adopter la date avancée par Mingana, lequel possédait d'ailleurs une éminente connaissance de la littérature syriaque. Quelques remarques sur les commentaires de la *Genèse* rédigés par Išo'dad d'une part, et d'autre part, par l'auteur inconnu du manuscrit Mingana ne seront donc pas inutiles ni sans intérêt pour l'étude de ces textes.

Un bref rappel de la structure de ces deux commentaires s'impose d'abord. Le plus long, celui de Išo'dad, comprend environ 43.000 mots, soit à peu près trois fois et demie plus que l'autre texte. Aux onze premiers chapitres de la *Genèse* (c'est-à-dire jusqu'à la vocation d'Abraham), Išo'dad consacre plus de la moitié de son commentaire, alors que notre second auteur ne leur réserve qu'un tiers du sien. Aux deux derniers chapitres de la *Genèse* (depuis la bénédiction des fils de Jacob), Išo'dad et l'auteur inconnu consacrent l'un et l'autre une modeste dizaine de pages analogues par le fond et par la forme malgré quelques divergences intéressantes.

Ces observations pourraient laisser croire que le commentaire anonyme sur la *Genèse* est un simple résumé du commentaire de Išo'dad, dont le nom est cité deux fois seulement, et sous la réserve que l'auteur anonyme fournit, en arabe dialectal de Katar, l'équivalent de neuf mots difficiles de la *Pešitta*, et onze équivalents pahlawi que ne donne pas Išo'dad, ainsi que plusieurs fragments d'auteurs syriens omis par ce dernier. Mais une telle interprétation serait gravement erronée. Car si notre commentaire anonyme est à peine plus long d'un tiers que celui de Išo'dad, et manifeste, par rapport à celui-ci, des emprunts certains et des similitudes d'expression, cependant ce commentaire anonyme a le caractère, le style et le plan, d'une œuvre originale. Ce n'est pas en effet un banal résumé, mais l'exposé cohérent et solidement construit d'un ensemble de faits relatifs à la *Genèse*, dont le but est d'élucider pour le lecteur quelques-unes des difficultés et des obscurités du texte sacré. De plus, notre commentaire anonyme possède une haute valeur littéraire et une concision qui n'exclut pas la clarté ni la méthode, et ces qualités placent l'auteur fort en avant du savant évêque Išo'dad.

J'ai réuni, afin d'illustrer la différence formelle des deux commentaires, un certain nombre d'exemples. L'un des plus typiques de la méthode suivie par chacun des auteurs concerne le commentaire des versets 18, 19, 20 du quatorzième chapitre de la *Genèse*. « Et Melchisédech, roi de Salem, apporta du pain et du vin ». Melchisédech accueille Abram après la victoire de celui-ci sur Kedor-laomer et ses trois alliés ; il lui offre ainsi qu'à ses hommes une collation et ensuite le bénit. Les deux commentateurs voient dans ces versets l'origine d'un usage adopté bien des années plus tard par l'Eglise. Ainsi, pour quelques lignes, ils suivent tous deux le même chemin. Mais Melchisédech, ce prêtre surgi de nulle part, et la présence du vin et du pain, entraînent Išo'dad éperdument sur la route qui conduit à *Héb. V*, muni du Ps. 110, dans un petit bagage d'exégèse typologique qui porte l'étiquette du « Fils de Dieu prêtre éternel ». Mais notre auteur anonyme ne le suit pas dans cette direction. Cependant, Išo'dad trouve l'occasion excellente de citer saint Ephrem et un autre docteur qui rapporte qu'Epiphane avait appris, dans une vision, le nom des parents de Melchisédech ; il analyse les raisons du sacerdoce de Melchisédech, et s'embarque dans un syllogisme *a fortiori* ; mais l'emploi de ce moyen favori de l'herméneutique rabbinique engendre ici le dégoût pour les juifs qui détestent et méprisent cette application de la typologie de l'évêque.

Or, si le dessein d'un commentateur est d'embarrasser le lecteur *embarrassé* déjà, et d'obscurcir le débat en référant le plus sérieusement du monde un texte à un événement de dix neuf siècles postérieur, si de plus le dessein d'un commentateur est d'éclairer en suscitant de sombres passions, alors Išo'dad a parfaitement atteint ce but. Mais quelle différence avec notre auteur anonyme ! Celui-ci se demande pourquoi, au verset 19, Melchisédech n'a pas béni Abram par les formules habituelles : « Béni sois-tu du Seigneur », ou bien : « Que le Seigneur te bénisse », — c'est une question que pouvait se poser n'importe quel lecteur de ce verset. Et il poursuit, mais il [Melchisédech] lui dit, devant ceux qui se tenaient là : « Béni soit Abram du Dieu Très-Haut », etc. comme s'il signifiait : « Je sais déjà qu'Abram est béni et apte à être béni par le Dieu

qui a fait le ciel et la terre et qu'il n'a pas besoin de ma bénédiction ». Tel est le langage simple et impressionnant d'un prêtre digne de servir le Dieu Très-Haut qui, au départ, a dit à *Abram* : « Je te bénirai » ; et ce même prêtre, fils de Sem qui avait lui-même hérité le sacerdoce de son père Noé, adresse humblement à Dieu sa propre bénédiction parce qu'il a livré ses ennemis au pouvoir d'*Abram*. Le lecteur reçoit ainsi un tableau vivant et émouvant de la rencontre du prêtre et du patriarche, en ce jour mémorable, et les paroles de Melchisédech sont soulignées dans leur dignité, dans leur humilité et dans leur sens de gratitude envers Dieu. Ce résultat, l'auteur l'obtient en dix lignes seulement du texte syriaque, alors qu'*Išo'dad* a glosé tout le long de cinquante lignes. Ici, pas un mot de trop, pas un mot blessant, pas un mot qui aggrave les affres du massacre dont ce jour est la conclusion.

Mais telle est la règle de notre auteur : il n'est pas sermonneur. Son souci, assurément, est d'apporter la lumière, de rafraîchir et d'enrichir l'âme avec cette habileté qui n'appartient qu'aux vrais savants. Il est frappant qu'au XVI^e siècle Sforino parle le langage de notre auteur en ce contexte, et que Ibn Ezra, lui aussi, au XII^e siècle, vante, de même, « la façon de parler de Melchisédech »². Le témoignage unanime de ces trois voix est très significatif et ne peut être ignoré.

Il faut remarquer aussi que *Išo'dad*, en traitant à sa manière diffuse certains thèmes, tombe plus d'une fois dans de véritables erreurs. Son commentaire de *Gen.*, I : 11 (« Et toute la terre n'avait qu'une seule langue »), occupe 47 lignes du texte syriaque et développe la prétention du syriaque à constituer la première langue. Il ouvre son long passage par une citation d'Epiphane et du *Livre des Jubilés* ; ces deux sources attestent que Dieu s'entretenait avec Adam en hébreu et que l'hébreu était couramment parlé jusqu'à la construction de la tour de Babel. Van den Eynde, traducteur de *Išo'dad*, déclare³ qu'il n'a pu vérifier ces deux références. *Išo'dad*, cependant, soutient que

2. *Ps.* CX : 4.

3. Tome 75 (C. S. C. O.) p. 146, n. 6.

l'hébreu a été introduit par Abraham, qu'il a assimilé ensuite des éléments cananéens pour devenir une langue composite. Il montre que le syriaque aussi a été adultéré, même sur sa terre d'élection, mais qu'il était très proche de l'hébreu quoiqu'il ne figure point parmi les 72 langues apparues à Babylone lors de la confusion des langues. Jusqu'ici, tout va bien. On peut comprendre que le patriotisme prime tout autre sentiment et qu'ainsi, pour Išo'dad, le syriaque soit la première langue. Il ne pouvait en aller autrement avec un évêque patriote de la vallée de l'Euphrate. Mais pourquoi faut-il qu'il conclut ce long passage en qualifiant l'hébreu « une langue pauvre », et en affirmant que si les Ecritures ont été originellement données en hébreu, c'est afin d'épargner la difficulté d'apprendre leur contenu en une autre langue aux Juifs « ce peuple stupide et grossier » ? Il est clair que Išo'dad ne peut pas avoir entendu parler de Naḥmani, maître juif de Palestine au III^e siècle, qui visita Babylone à plusieurs reprises et qui disait : « Que ne soit point, à tes yeux, méprisée la langue syriaque ; car Dieu lui-même l'a honorée, dans les trois parties de la Sainte Ecriture, la Loi, les Prophètes et les saints Livres, l'utilisant en plusieurs endroits » ⁴.

Notre auteur inconnu, commentant ce même thème (à partir du bas du fol. 9 b), traite le sujet clairement, dans un style noble, sans aigreur, sans haine, et sa note est un modèle de concision. Il savait sans doute ce que devait être un commentaire. On pourrait citer d'autres exemples de la prolixité de Išo'dad, mais il suffit.

Que nous prenions au sérieux — ou pas — l'observation de Išo'dad sur la pauvreté de la langue hébraïque, il faut observer que, dans son interprétation du texte syriaque, l'évêque se trouve souvent empêché — et très gravement — par son ignorance du texte hébreu. Alors il arrive que Išo'dad superpose tout bonnement son exégèse à une première exégèse. Cette remarque s'applique aussi à notre auteur anonyme qui, par exemple, à propos de *Gen.* XLVII : 31 (« Et Israël se prosterna sur le chevet de son lit ») suit fidèlement Išo'dad, mais perd ici une expression

4. *Ber. R.*, c. 73 : 14 sur *Gen.* XLVII : 31 (*yegar sâhâ-duthâ*) et aussi *T. B.*, *San.* 38 b.

brutale, et là une petite répétition, insistant sur l'obéissance du patriarche plutôt que sur la manière dont Israël la manifeste. Un simple coup d'œil au texte hébreu montre que la lecture « bâton » (pour « lit ») est fausse ; et c'est gratuitement que Išo'dad réfute ceux qui affirment à tort qu'Israël se prosterna *devant* son bâton, ou même *devant* Joseph, alors que le mot original est « *sur* ». Ici encore, plusieurs exemples pourraient être invoqués, et, dans les rares cas où les deux commentateurs réfèrent au texte hébreu, on constate qu'ils se fondent sur la version araméenne de Onkelos.

En un autre cas, une explication, qu'on souhaiterait, ne nous est procurée ni par l'un ni par l'autre commentateur, soit par mépris, soit par ignorance du texte hébreu. Dans *Gen. XLIX : 24*, on lit *in fine* : « ainsi est le berger, la pierre d'Israël », par allusion à la protection accordée par Dieu à Joseph contre la malice de ses frères. Ici le commentateur anonyme suit Išo'dad mot à mot, évitant à peine une simple copie.

La version de la Pešitta est : « et du nom du berger », etc... On voit que la conjonction « et » est ajoutée et que l'adverbe hébreu devient « du nom ». Nos deux commentateurs opèrent un autre changement arbitraire et lisent : « du (ou par le) nom Adonai », écartant le « et » initial. Nous nommerions ces procédés de l'exégèse avec un e minuscule !

Dans un autre cas encore, dans le même chapitre, au verset 21, là où l'hébreu porte « Nephtali est une biche en liberté ; il profère de bonnes paroles », la Pešitta porte : « Nephtali est un messenger rapide ». Nos deux commentateurs qui suivent cette lecture voient dans ce verset la figure des événements rapportés par le livre des *Juges*, où Deborah et Barak apportèrent le salut à Israël tombé sous le joug de Jabin roi de Canaan. Sur ce point, les deux auteurs s'accordent à peu près complètement ; mais une remarque curieuse s'impose. Lorsque le Targum Jerushalmi cite⁵ ce verset, il lit, comme la Pešitta, « Nephtali est un messenger rapide ». Peut-être ce fait explique-t-il l'appli-

5. Cf. T. B., *Sota* 13 a, où Nephtali est décrit comme un « coureur rapide ».

cation réelle de la métaphore de « la biche » en l'hébreu, qui a incité nos commentateurs à suivre l'exégèse littérale ou historique de l'école d'Antioche.

Mais pour rendre justice à tous deux, l'un et l'autre rapportent le fait que l'héritage de Nephtali était réputé pour sa fertilité exceptionnelle; cependant, lorsque Išo'dad ajoute que, selon le texte hébreu, « Nephtali est un rameau de paix », ou que notre auteur écrit : « Nephtali est une fleur agréable », le texte massorétique ne fournit aucun fondement à ces lectures. Notons que Ibn Ezra lit « le pays de Nephtali » au lieu de « Nephtali ».

Voici maintenant l'un des deux cas où le Targum Jerushalmi nous porte secours dans notre étude. On lit dans *Gen.* XLIX: 14 b, à propos de Issachar: « se couchant sur les chemins ». Notre auteur anonyme lit : « sa frontière était l'héritage », ce qui n'a guère de sens. Mais Išo'dad lit « la partie centrale de l'héritage [la Palestine] comprend son territoire »⁶. Le mot « centrale », ajouté par Išo'dad, correspond à un mot identique dans le texte de ce verset procuré par le Targum Jerushalmi. Un autre cas où le Targum Onkelos est utile est celui de *Gen.* XXXVI : 24 b: « c'est cet Anah qui trouva les mulets dans le désert, comme il faisait paître les ânes de Tsibeon son père ». La difficulté est la suivante: la Pešitta porte *hemâyâ* que certains auteurs syriens nomment « mulets », mais l'hébreu porte *yêmân*. Plus loin, Išo'dad déclare que l'hébreu porte : « il trouva quelques géants », ce qui est clairement la version du Targum Onkelos — *gibbârâyâ*, « géants » — mais non celle de l'hébreu; et l'auteur anonyme tombe dans la même erreur.

Ce dernier auteur, dans son commentaire, prend, en deux endroits, la peine de citer Išo'dad par son nom. Cette mention, il eût pu la faire ailleurs aussi, mais, en fait, il a choisi de la réserver aux passages concernant *Gen.* XLIII : 33 et XLVIII : 16. Il semble qu'en ces passages, la dette de l'auteur anonyme envers Išo'dad soit particulièrement élevée. Mais on comprend mal pourquoi c'est là que l'auteur

6. Tome 67 (Išho dad), C. S. C. O., p. 217., syr. *meš'ath* : ar. *m^cmaša*.

inconnu a préféré mentionner le nom de Išo'dad. Dans les deux passages en question, il s'agit de commentaires sans grande importance. Le premier, assez intéressant, rappelle que lorsque Joseph fit asseoir le premier né de ses frères selon son droit d'ainesse, et le cadet selon son âge, « les hommes se regardaient les uns les autres avec étonnement ». Išo'dad, s'appuyant sur Théodore, estime que ces hommes étaient les Egyptiens, mais il cite aussi « les autres » (sans doute des Juifs) qui pensent que ces hommes étaient les frères. Mais les Egyptiens présents se seraient difficilement émerveillés de la grande sagesse de Joseph, puisqu'ils savaient comment il avait interprété les songes énigmatiques de Pharaon, la manière dont il avait sauvé l'Egypte de la famine, et quelle avait été sa destinée prodigieuse. En toute hypothèse, les Egyptiens ne pouvaient certainement pas connaître l'âge des frères de Joseph, mais ceux-ci, qui seuls connaissaient leur âge respectif, avaient assurément motif de s'étonner devant la révélation que leur en faisait un Egyptien qu'ils n'avaient jamais vu.

Il n'est pas douteux que Išo'dad est un très savant commentateur. Il a recours à toutes les versions grecques, aux Pères apostoliques et aux auteurs scientifiques. Mais un commentaire n'est pas une estrade d'où l'on puisse exhiber sa science, ni prononcer un sermon si sincère fût-il. Un commentaire, c'est l'effort d'expliquer un auteur à des lecteurs, brièvement et directement. Et, si cette vue est juste, notre auteur inconnu est de loin supérieur à Išo'dad. Avec une réelle intuition et une intelligence vigoureuse, il déroule une trop longue page de Išo'dad, en tire une phrase clef, et offre la substance de la note de l'évêque, brièvement, mais efficacement. Sa tâche était difficile. Il a emprunté à Išo'dad, cité les grands exégètes syriens, et encore trouvé le moyen d'introduire ses propres observations, la matière de sa propre science, dans une œuvre dont la beauté littéraire, la forte éloquence et les formules saisissantes sont caractéristiques de ce grand exégète.

Londres,

A. LEVENE.

LES ORDINATIONS DANS LE PONTIFICAL CHALDÉEN

Le Pontifical chaldéen, édité à Rome en 1957, présente douze cérémonies d'ordination. La question qui se pose ici, comme d'ailleurs pour toutes les ordinations de toutes les Eglises, est celle-ci : toutes ces cérémonies ont-elles une même valeur ? ou faut-il distinguer, parmi elles, des rites majeurs et des rites mineurs, des rites principaux et des rites secondaires ; disons le mot : des rites sacramentels, au sens strict, et des rites non-sacramentels ?

Voici d'abord la liste des douze cérémonies :

1°) ordination des lecteurs ; 2°) ordination des sous-diacres ; 3°) ordination des diacres ; 4°) ordination des prêtres ; 5°) ordination du chorévêque ; 6°) ordination de l'archidiacre ; 7°) ordination de l'archidiacre du patriarche ; 8°) ordination de l'évêque ; 9°) confirmation de l'évêque par le patriarche ; 10°) transfert de l'évêque ; 11°) ordination du métropolitain ; 12°) ordination du patriarche.

Entre le rite de l'ordination de l'archidiacre et celui de l'ordination de l'archidiacre patriarcal, la différence est purement accidentelle. De même, la confirmation de l'évêque et le transfert de l'évêque ne sont pas de vraies ordinations ; mais comme nous pouvons y trouver quelque élément de solution à notre question, nous les inclurons dans notre recherche.

Chez les Chaldéens, comme chez les Syriens, il y a des auteurs qui distinguaient neuf degrés dans le sacerdoce ; ils ne pouvaient manquer de les comparer avec les neuf chœurs des anges, même si, dans cette comparaison, ils ne s'accordaient pas toujours entre eux. D'ailleurs,

nous entendons des voix qui protestent contre une telle comparaison : il ne convient pas de mettre sur le même pied les anges et les prêtres, ceux-ci sont beaucoup plus élevés que ceux-là¹.

D'autres, en Occident comme en Orient, ont voulu croire que Notre-Seigneur a personnellement institué, et exercé, chacune des différentes ordinations : les Pontificaux chaldéens manuscrits donnent les listes suivantes :

Explication des Ordres sacrés selon la vie du Christ et des Apôtres :

Il fut d'abord *lecteur* quand il reçut le livre et le lut dans la synagogue (*Luc*, 12 : 1). Il fut *sous-diacre* quand, avec des cordes, il fabriqua un fouet et chassa du temple acheteurs et vendeurs (*Math.*, 21 : 12). Il fut *diacre* quand il versa l'eau dans le bassin et lava les pieds de ses disciples (*Jean*, 13 : 5). Il voulut exercer ces trois ordres parce qu'il voulut observer l'Ancien Testament. Il fut *prêtre* quand il rompit son corps et son sang et les donna à ses disciples (*Math.*, 26 : 26). Il fut *périodote* quand il dit à ses disciples : « Je vous laisse la paix, etc... » (*Jean*, 14 : 27). Il fut *chorévêque* quand il dit à ses disciples pendant sa prière : « Père, sanctifiez-les dans votre vérité » (*Jean*, 17 : 27). Sachez, frère, que ces degrés se donnent sans l'imposition des mains, mais seulement selon le précepte du métropolitain ou du Catholicos. Il fut *évêque* quand il ressuscita du tombeau, vint chez ses disciples et leur dit : « Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur terre » (*Math.*, 28 : 18), et quand il souffla sur eux et dit : « Recevez le Saint-Esprit » (*Jean*, 20 : 22). Il fut *métropolitain* quand il apparut au lac de Tibériade et dit à Pierre : « Pais mes agneaux, pais mes brebis » (*Jean*, 21 : 15). Il fut *catholicos* quand, levant les mains, il les bénit et, se séparant d'eux, monta au ciel (*Luc*, 24 : 50). Il fut *patriarche* quand il envoya l'Esprit sur ses disciples au cénacle (*Actes*, 2 : 1).

1. On se renseignera facilement sur les auteurs nestoriens et jacobites qui ont écrit sur les sacrements et leurs rites dans les deux livres du P. W. de Vries S. J., *Sakramententheologie bei den Nestorianern*, Rome 1947, p. 119-145. *Sakramententheologie bei den syrischen Monophysiten*, Rome 1940, p. 222-243.

Ensuite, l'imposition des mains faite par Notre-Seigneur.

D'abord furent ordonnés des *lecteurs* quand il élut parmi eux les douze et les soixante-dix (*Luc*, 6 : 13 ; et 10 : 1) ; des sous-diacres, quand il les envoya deux par deux (*Marc*, 6 : 7) ; des *diacres*, quand il lava leurs pieds (*Jean*, 13 : 5) ; des *prêtres*, quand il leur enseigna la fraction de son corps et de son sang (*Math.*, 26 : 26). Il les fit *évêques* quand il sortit du tombeau et vint à eux au cénacle (*Jean*, 20 : 1). Il en fit des *métropolitains*, quand il leur apparut au lac de Tibériade (*Jean*, 20 : 1). Ils devinrent *catholicos* quand il les bénit au moment de son ascension. Ils devinrent *patriarches* quand il leur envoya le Paraclet au cénacle (*Actes*, 2 : 1).

Les auteurs sérieux n'ont évidemment pas tenu compte de ces pieuses considérations et s'en sont tenus aux trois principales ordinations. Ainsi, explicitement, Bar Hebræus et Bar Šakko (13^e s.) chez les Syriens, Išō'dad de Merv (IX^e s.) et Timothée II (XIII^e s.) chez les Nestoriens, ne veulent reconnaître que trois vraies ordinations : diaconat, sacerdoce et épiscopat.

Mais est-il possible de distinguer *rituellement* ces trois ordinations de toutes les autres ? Pour ce faire nous disposons, me semble-t-il, des quatre critères suivants : 1^o) L'attitude corporelle du candidat, debout ou à genoux. Sur ce point, nous avons déjà le témoignage du Ps. Denys l'Aréopagite : le diacre, à un genou ; le prêtre à deux genoux ; et il explique le sens et la diversité de ces gènesflexions. (*Migne, P.G.*, t. 3, col. 510 et 515). Au XV^e s., Syméon de Thessalonique reprend encore les enseignements de cette tradition conservée aussi chez les Byzantins (*Migne, P.G.*, t. 155, col. 367 et 388). — 2^o) L'imposition de la main droite de l'évêque sur la tête du candidat. Chez les Chaldéens, l'évêque n'impose que la main droite, tandis qu'il tient la main gauche en forme de supplication, c'est-à-dire, qu'il avance un peu le bras plié, ouvrant le creux de la main vers le ciel. — 3^o) L'invocation au Saint-Esprit. Il ne s'agit pas de n'importe quelle prière adressée au Saint-Esprit, mais de celle qui accompagne l'imposition de la main et demande la venue du Paraclet, venue qui

apporte un don stable et non seulement une force spirituelle transitoire qui aide à remplir certaines fonctions attachées à un ordre ou à une dignité. — 4°) La consignation sur le front de l'ordonné. Elle a lieu après les prières de l'ordination et après la vestition, pendant que l'évêque prononce une formule déclarative : « Un tel a été choisi, confirmé, pleinement consacré pour tel ministère ecclésiastique et pour accomplir telle et telle fonction, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, pour toujours ».

Comme ces critères ne se retrouvent pas de manière égale dans toutes les ordinations, ils nous donneront des indications pour résoudre notre question.

Entre l'ordination des lecteurs et celle des sous-diacres, aucun de nos critères ne pose une différence. Le candidat se tient debout, mais hors du sanctuaire ; aujourd'hui, l'évêque lui impose la main ; cela étonne parce que 'Abdišo' et Timothée II témoignent d'un usage contraire ; d'ailleurs, ces deux ordinations ne comportent ni invocation au Saint-Esprit ni consignation.

L'ordination du diacre a lieu à l'intérieur du sanctuaire ; le candidat plie le genou droit signifiant par là, qu'il reçoit un seul talent, celui de servir, d'être ministre. Pendant les prières d'ordination, il couvrira ses oreilles de ses mains, relevant les doigts qui sont près du pouce. Pourquoi ce geste ? Les auteurs, comme le pontifical, sont muets à ce sujet, et sa signification m'échappe. L'évêque impose la main, invoque le Saint-Esprit sur le candidat et lui signe le front.

L'ordination du prêtre présente les mêmes traits. Ici cependant, le candidat se met sur les deux genoux parce qu'il reçoit deux talents, celui de baptiser et celui de distribuer l'eucharistie. Il met les mains sur ses yeux, tenant la tête un peu inclinée.

Le Chorévêque et l'archidiacre se mettront aussi à genoux, mais le pontifical ne dit pas qu'ils se couvriront les yeux de leurs mains. Pas d'imposition de main de l'évêque, pas d'invocation au Saint-Esprit, mais bien la consignation sur le front.

Le candidat évêque se tient debout, sans doute un peu incliné, parce que l'évangélique sera placé sur son dos. Evidemment, l'ordinant impose la main, invoque le Saint-Esprit et signe le front.

Lorsque l'évêque déjà ordonné va se présenter au patriarche pour recevoir la confirmation, il reste debout, mais on ne lit pas d'évangile et on n'impose pas le livre sur son dos. La première prière comporte une invocation au Saint-Esprit, mais il n'est pas dit explicitement qu'elle soit accompagnée d'une imposition de la main. C'est cependant probable, parce que la prière ne diffère guère de celle qui est prononcée sur le candidat évêque, et que pour la deuxième prière, elle est prescrite. Mais la consignation lui est refusée parce que, dit le pontifical, il l'a déjà reçue du métropolitain.

La cérémonie du transfert d'un évêque d'un diocèse à un autre ne comporte ni imposition de la main, ni invocation du Saint-Esprit, mais bien, contrairement à la cérémonie précédente, la consignation sur le front. De l'évangile, on ne parle pas.

L'ordination du métropolitain et celle du patriarche comprennent les mêmes caractères distinctifs que celle de l'évêque. Il n'est pas dit explicitement qu'on dépose l'évangile sur leur dos, mais c'est probable puisqu'une lecture de l'évangile précède l'ordination. On peut s'étonner à juste titre de voir se répéter, sur le métropolitain et sur le patriarche, l'imposition de la main, puisque nous supposons les candidats déjà évêques. De fait, il en arrive ainsi d'ordinaire chez les catholiques ; mais autrefois, et chez les dissidents encore aujourd'hui, le candidat à ces hautes charges n'est pas encore évêque, et il se peut qu'il ne soit pas même prêtre. L'histoire nous apprend que plusieurs papes ont été élus pour monter sur le siège romain, alors qu'ils n'étaient que diacres.

De cet exposé, il faut conclure que le lectorat et le sous-diaconat ne peuvent pas être comptés parmi les ordres majeurs, pas même peut-être, parmi les ordres sacramentels, puisque la prière récitée par l'évêque sur eux ne comprend pas l'invocation du Saint-Esprit ; le doute reste

permis, parce que le pontifical, dans tous les manuscrits connus (ils remontent au XV^e-XVI^e s.), prescrit l'imposition de la main. Le diaconat est déjà un ordre majeur ; son ordination se distingue rituellement de celle du presbytérat, uniquement par l'attitude du candidat qui ne plie qu'un genou, tandis que le prêtre plie les deux genoux. Comme le chorévêque et l'archidiaque se mettent aussi à deux genoux, ils montrent par là qu'ils appartiennent au même degré que le prêtre. Le candidat évêque, lui, se tient debout et reçoit cinq talents, ajoutant à ceux du diacre et du prêtre celui d'ordonner et celui de consacrer les autels. Les cérémonies de la confirmation de l'évêque et de son transfert ne constituent certainement pas une nouvelle ordination, quoique, pour la première, l'invocation du Saint-Esprit, accompagnée d'une imposition de la main, ne semble pas lui manquer ; pourtant, le ps. Georges d'Arbèles interdisait formellement cette imposition de la main. Enfin, l'ordination du métropolitain et celle du patriarche n'apportent aucun élément nouveau qui, rituellement, les différencie de celle de l'évêque.

En somme, les rites d'ordination distinguent nettement seulement trois ordres majeurs : le diaconat, le presbytérat et l'épiscopat.

Une comparaison avec les rites d'ordination des autres Eglises ne ferait probablement que confirmer cette conclusion.

On pourrait, cependant, reprocher à cette petite recherche d'avoir omis, parmi les critères, le contenu des prières d'ordination. Un examen approfondi de ces prières pourrait être instructif si on maintient une distinction nette entre « ordre » et les fonctions qui sont confiées à telle ou telle dignité. Pour faciliter cette étude, nous donnerons ici une traduction de ces prières.

Une remarque préliminaire s'impose : la très ancienne invocation : « La grâce divine... » n'est pas une prière d'ordination chez les Chaldéens ; elle est bien plus une prière que l'évêque ordinant prononce pour lui-même : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui en tout temps supplée à nos insuffisances, avec le bon vouloir de

Dieu le Père, et avec la force du Saint-Esprit, soit toujours avec nous et accomplisse par mes faibles mains ce ministère redoutable et sublime pour le salut de nos âmes, maintenant et toujours et dans le siècle des siècles. Amen ».

Alphonse RAES, S. J.

Ordination des Lecteurs

(Pontifical, p. 115). *L'évêque récite à voix basse cette bénédiction pendant qu'il impose sa main droite sur leur tête :*

Sanctifie tes serviteurs ici présents, Seigneur fort et tout puissant, et choisis-les par un choix exceptionnel dans l'abondance de ta grâce, et dans ta miséricorde rends-les tels, qu'on puisse leur confier la lecture des Livres saints et des paroles divines, devant ton peuple élu, dans ta sainte Eglise. Qu'ils se conservent sans tache, tous les jours de leur vie, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique ; à Lui, à Toi et au Saint-Esprit, nous adressons gloire et honneur, louange et adoration ; *élevant la voix* : maintenant et toujours et dans le siècle des siècles. Amen.

Ordination des Sous-Diacres

(P. 117). *L'évêque dit cette prière sur les sous-diacres pendant qu'il impose la main droite sur eux et étend la main gauche :*

Jette ton regard sur tes serviteurs ici présents, Seigneur Dieu fort et tout puissant, choisis-les par un choix très saint dans l'abondance de ta grâce, et dans ta misé-

ricorde rends-les tels qu'ils portent secours aux besoins qui se manifestent dans ta sainte Eglise. Donne-leur, Seigneur, dans ta bienveillance, de te servir sans tache, avec un cœur pur et une conscience droite. Que la connaissance qu'ils ont de toi rende en eux toute vertu parfaite, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc...

Ordination des Diacres

(P. 134). *L'évêque dit cette « g'hanta », c'est-à-dire, cette formule d'ordination des diacres, des prêtres, des évêques et des métropolitains, en imposant sa main droite sur la tête de celui qui est ordonné, en étendant la main gauche en forme de supplication :*

Il dit à voix basse : O notre Dieu bon et notre Roi plein de miséricorde, qui es riche en indulgence et dont la clémence est débordante ! Toi, Seigneur, dans ta bonté ineffable, Tu m'as établi médiateur de tes dons divins dans ta sainte Eglise pour que je donne en ton nom, aux ministres de tes saints mystères, les talents du ministère spirituel, et (que je les donne) selon la tradition apostolique, Seigneur, qui est arrivée jusqu'à nous par l'imposition rituelle de la main. Voici que nous te présentons ces serviteurs, afin qu'ils soient choisis comme diacres dans ta sainte Eglise. Et nous tous nous prions pour eux : que la grâce du Saint-Esprit vienne sur eux, les rende parfaitement aptes pour l'œuvre du ministère pour lequel ils sont présentés, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc...

(P. 135) *L'évêque en disant cette « ordination » des diacres, impose la main droite sur leur tête et étend la main gauche en forme de supplication.*

Il dit à voix basse : O Seigneur, Dieu fort et tout puissant, saint et glorieux, qui gardes ton alliance, ta faveur et ta fidélité à ceux qui te craignent et observent tes commandements ! Tu as donné, dans ta bonté, à tous

les hommes, de connaître la vérité, en manifestant dans la chair ton Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ. Tu as rassemblé ton Eglise sainte et as établi en elle des prophètes, des apôtres, des prêtres, des docteurs pour la formation des fidèles, et as établi en elle aussi des diacres pieux pour administrer tes saints et glorieux mystères. Comme tu as choisi Etienne et ses compagnons, maintenant aussi, Seigneur, dans ta miséricorde, donne à ces serviteurs la grâce du Saint-Esprit, afin qu'ils soient des diacres élus dans ta sainte Eglise, servent à ton saint autel avec un cœur pur et une conscience droite, brillent par les œuvres justes en administrant tes mystères vivifiants et divins, et qu'ils méritent de recevoir de toi les biens du ciel au jour de la rétribution, pour ce ministère pur et saint qu'ils exercent devant toi, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc..

Ordination des Prêtres

(P. 156). *L'évêque récite l'« ordination », en imposant la main, etc. : Dieu bon et Roi plein de miséricorde, etc. (comme à l'ordination des diacres mutatis mutandis).*

(P. 158). *L'évêque récite à voix basse cette prière des prêtres en imposant sa main droite sur leur tête en étendant la main gauche :*

O Seigneur, Dieu fort et tout puissant, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils contiennent. Tu as rassemblé ta sainte Eglise et as établi en elle des prophètes, des apôtres, des docteurs et des prêtres pour la formation des fidèles, pour l'œuvre du ministère et pour l'édification du corps ecclésiastique. Toi donc, Dieu grand des armées, Roi de tous les siècles, jette maintenant aussi un regard sur ces serviteurs et choisis-les par un choix saint par la descente du Saint-Esprit ; donne-leur une parole de vérité lorsqu'ils ouvriront la bouche et choisis-les pour le sacerdoce, Seigneur Dieu puissant, afin qu'ils

posent leurs mains sur les malades et les guérissent, qu'avec un cœur pur et une conscience droite ils fassent leur service au saint autel en t'offrant l'oblation des prières et le sacrifice de louange dans ta sainte Eglise ; que par la force de ton don ils sanctifient le sein (= le bassin du baptistère) propitiatoire pour la génération sacramentelle de ceux que ta grâce appelle à devenir des fils adoptifs de ta majesté ; qu'ils absolvent ton peuple ; que par leurs œuvres justes aussi ils honorent les fils de la sainte Eglise catholique pour la gloire de ton Nom ; ainsi, à cause du ministère qu'ils auront exercé avec pureté devant Toi, qu'ils puissent se tenir le front haut dans le monde nouveau et se présenter avec assurance devant le tribunal redoutable de ta majesté, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc.

Ordination du Chorévêque

(P. 172). *L'évêque lui commande de se mettre à genoux et dit :*

Seigneur Dieu puissant, tienne est la sainte Eglise catholique, parce que, par la grande passion de ton Christ, Tu as racheté les brebis de ton troupeau. De la grâce du Saint-Esprit, qui t'est consubstantiel dans ta divinité glorieuse, découlent les ordinations successives du véritable sacerdoce ; et dans ta bienveillance, Seigneur, tu as voulu faire de la petitesse de notre faible nature des membres proéminents dans le grand corps de la sainte Eglise catholique et que nous administrions des secours spirituels aux âmes des fidèles. Toi donc, Seigneur, répands sur ton serviteur ta grâce, ta miséricorde et ta bienveillance tous les jours de sa vie, maintenant, etc.

(P. 173). *L'évêque dit sur lui :*

La force divine qui accompagna les bienheureux apôtres quand le Christ glorieux les envoya en tout lieu et toute cité et leur donna le pouvoir de guérir toute ma-

l'adieu, de chasser les esprits impurs, et d'attirer et d'incliner toutes les intelligences à la connaissance intime de l'évangile béni, qu'elle soit avec toi dans l'accomplissement de toute œuvre bonne tous les jours de ta vie. Amen. — Que les prières, les demandes et la supplication que tu offres au Père, au Fils et au Saint-Esprit, Trinité mystérieuse, pour toi et pour tous ceux qui recourent à Dieu par ton intermédiaire, obtiennent le secours, le salut, la santé pour être guéris, selon le bon plaisir de la Trinité glorieuse que tu prêches et enseignes. Amen — Que demeure avec toi cette bénédiction parfaite que tu as reçue aujourd'hui devant le Seigneur, devant son autel et devant toute l'assemblée des prêtres, des diacres et des fidèles, pour être délivré des tentations, pour être exempt de fautes, pour pacifier ceux qui sont irrités, réunir ceux qui sont séparés, et amener à la crainte de Dieu tous les hommes qui se sont éloignés de lui ; et ainsi pour tout ce qui t'a été donné par la grâce de Dieu le Père, de son Fils unique et du Saint-Esprit, nature divine, non créée, rends leur gloire et honneur, louange et adoration, puissance et exaltation, maintenant, etc.

Ordination de l'Archidiacre

L'évêque prie : Seigneur Dieu puissant, tienne est la sainte Eglise... Cf. *l'Ordination du Chorévêque*.

(P. 183). *L'évêque dit* :

Trésor qui enrichis ceux qui en prennent ; avec la grande richesse de ta bonté et avec ta sagesse s'enrichissent tous les êtres raisonnables, qu'ils soient visibles ou invisibles ; Saint qui, par ta sainteté, sanctifies ceux qui se sanctifient, sanctifie, Seigneur, aussi maintenant ton serviteur qui a été choisi pour la fonction de l'archidiaconat, afin qu'il soit le chef des prêtres du diocèse N. ; qu'il fasse et accomplisse ce qui est commandé par nous et qu'il te serve dans la chasteté et la sainteté. Répands

ta grâce sur lui et sur ton peuple d'ici et d'ailleurs, maintenant, etc.

Ordination de l'Evêque

(P. 215). *L'évêque dit cette prière, en imposant la main droite et en étendant la main gauche :*

Dieu bon et Roi de miséricorde... Cf. *l'Ordination des diacres, mutatis mutandis.*

(P. 216). *L'évêque récite l'« imposition de la main » sur l'évêque à voix basse, en imposant la main droite sur la tête et en étendant la main gauche en forme de supplication :*

Dieu grand, qui existes depuis l'éternité, qui connais les choses cachées, qui as tout créé par la force de ta Parole et tiens et conduis tout par un signe tranquille et doux de ta volonté, qui en tout temps nous accordes plus que ce que nous demandons ou pensons, selon ta puissance qui agit en nous ; Toi qui, par le sang précieux de ton Fils bien aimé Notre Seigneur Jésus-Christ, as acquis ton Eglise et as établi en elle des apôtres, des prophètes, des docteurs et des prêtres qui font croître la connaissance de la vérité que ton Fils unique a communiquée au genre humain ; Toi, Seigneur, aussi maintenant fais luire ta face sur ce serviteur et fais un saint choix par l'onction du Saint-Esprit afin qu'il te soit un prêtre parfait, imitateur du véritable grand-prêtre qui a donné sa vie pour nous. Confirme-le par le Saint-Esprit dans ce ministère auquel il accède. Toi, Dieu, Père de vérité, saint et glorieux, accorde lui de paître tes troupeaux avec un cœur droit ; que sa langue prêche la parole de l'orthodoxie ; qu'il soit une lumière pour ceux qui sont assis dans les ténèbres, un guide pour les insensés et un maître pour les enfants et les gens simples. Revêts-le, Seigneur, de la force d'en-haut, afin qu'il puisse lier et délier sur terre et au ciel ; que par l'imposition de la main les malades guérissent, et

que par lui en ton Nom s'accomplissent des merveilles pour l'honneur de ta divinité glorieuse ; que par le pouvoir du don que tu lui as accordé, il ordonne des prêtres, des diacres, des sous-diacres, des lecteurs et des diaconesses en vue du ministère de ta sainte Eglise ; qu'il rassemble et fasse croître ton peuple et les brebis de ton troupeau ; qu'il rende parfaites, dans la crainte de Dieu et la chasteté, les âmes qui lui sont confiées ; qu'il se tienne avec assurance devant ton tribunal redoutable, et mérite de recevoir de Toi cette récompense que Tu as promise aux économes diligents, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique ; à Toi, à Lui et au Saint-Esprit nous adressons gloire et honneur, louange et adoration, etc.

La confirmation de l'Évêque

(P. 228). *L'évêque récite* : Dieu bon et Roi plein de miséricorde... ; *Il faut changer* : « voici que nous Te présentons » *par* : « voici que nous confirmons ».

(P. 229). *L'évêque récite cette bénédiction de la confirmation, en imposant sa main droite sur la tête [du confirmand]* :

Il dit à voix basse : La grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu le Père et la communion du Saint-Esprit dans laquelle sont contenus et d'où découlent tous les ordres vénérables et excellents du ministère ecclésiastique, et par laquelle sont donnés et confirmés les degrés du sacerdoce, que cette grâce te parachève par le don du pontificat que tu as reçu et soit confirmée en toi par la miséricorde divine. Que ce don te procure la confiance devant le tribunal redoutable du Christ, et l'assurance avec laquelle les économes bons et diligents s'avancent pour accueillir le grand pasteur du troupeau, le pasteur des pasteurs, Jésus-Christ Notre Seigneur, l'édification de l'Eglise de Dieu et la gloire de son Nom saint et glorieux ; *il élève la voix* : maintenant, etc.

Le transfert de l'Evêque

(P. 233). *L'évêque récite cette prière du transfert d'un évêque d'un siège à un autre :*

Seigneur Dieu puissant, qui domines tout, de qui, en qui, par qui toutes choses existent, qui tiens et gouvernes tout par ta volonté, faisant des miracles et des merveilles en tout temps à qui tu veux ! Toi, Seigneur, qui as choisi ce serviteur au début et l'as destiné à la ville N. comme évêque, mais qui maintenant, dans tes jugements incompréhensibles et inscrutables, as décidé de le changer de place, nous Te demandons en gémissant et nous te supplions avec une demande plaintive qu'il puisse conserver le pouvoir et l'honneur qu'il avait déjà auparavant pour gouverner tes brebis et tes agneaux et tes agnelles avec justice et droiture, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc.

(P. 234). *Le Patriarche récite cette « ordination » du transfert des évêques, composée par Mar 'Abdišo', Catholicos :*

Dieu, qui existes depuis l'éternité, source de tous les dons, d'où jaillissent toutes les munificences et tous les biens, Dieu des dieux et Seigneur des seigneurs, Toi, Seigneur, qui domines tout, qui tiens tout et gouvernes tout, qui connais tout et aimes tout, qui régis tout et administres tout, qui domines tout et as pitié de toutes les créatures, que personne ne peut reprendre et à qui personne ne peut dire : que fais-tu ? Tu es généreux dans toutes tes bontés et répands tous tes bienfaits et tous tes secours, et ne refuses le bienfait de ta miséricorde à aucun de ceux qui le demandent. Toi, Seigneur, Tu as enrichi ton Eglise, rachetée par le sang de ton Fils bien-aimé, Notre Seigneur Jésus-Christ, par l'abondante effusion de tes dons : il a remis les clefs du royaume céleste dans les mains de ses apôtres, il a confié le pouvoir sur terre et au ciel à ceux qui suivent les traces de ceux-ci, à telle enseigne que tout ce qu'ils lient ou délient sur terre est

lié ou délié au ciel, et scellé et confirmé par son « amen », il a promis par ses saintes paroles d'être avec eux et avec nous tous les jours de ce siècle, et partout où deux ou trois sont réunis en son nom, d'être avec eux et parmi eux pour les aider et les secourir, pour accéder à leurs demandes, pour faire ce qui est utile et convenable à la sustentation de leur vie. Toi, Seigneur, Seigneur des Chérubins et des Séraphins, réalise la promesse que Tu nous as faite, aussi maintenant à nous qui sommes ici réunis en ton nom et avons confiance en ta miséricorde, qui invoquons ton saint nom avec un cœur sincère, une foi confiante et des intentions pures. Nous Te demandons et nous supplions ta majesté d'étendre la main droite de ta miséricorde sur ce serviteur que le sort, dirigé par Toi, a voulu qu'il gouverne ta sainte Eglise dans la ville N., et qu'il exerce là tout le pouvoir épiscopal qu'il a déjà reçu, devenu évêque, par le don du Saint-Esprit dans la chirotonie ecclésiastique déjà conférée avant nous. Seigneur, Notre Dieu, que ton secours miséricordieux l'accompagne, ce secours dont Tu as fait accompagner Saul et Barnabé, Mathias qui prit la place de Judas, et Silas qui prit la place de Marc, le Saint-Esprit le permettant ainsi. Fais resplendir sa doctrine dans ton Eglise comme celle des bienheureux Pères, comme Tu as fait briller celle de saint Grégoire le théologien lorsqu'il fut transféré de Nazianze à Constantinople. Donne lui force et pouvoir ; sois son pasteur, son chef, son guide, son patron dans son gouvernement, ses affaires et son administration. Aide-le, Seigneur, dans ta miséricorde, comme Tu as aidé saint Mélétiós lorsqu'il fut transféré de Sébaste à Antioche de Syrie. Encourage-le dans son office pastoral comme Tu as fait triompher Dosithée qui transféra Alexandre d'Antioche de Séleucie à Tarse en Cilicie, et Phryghios lorsqu'il fut transféré de Patras à Corinthe, et cet Alexandre le grand qui, à la suite d'une révélation divine, fut transféré de la Cappadoce à la sainte cité de Jérusalem. Oui, Seigneur notre Dieu, couvre sa tête du casque du salut, mets dans ses mains le glaive de l'Esprit Saint qui est la parole de Dieu ; confirme, Seigneur, son élection, fais briller son gouvernement ; enseigne lui la simplicité ; encourage sa pusillanimité ; secours sa faiblesse et fortifie le bâton de son office pas-

toral. Donne lui, Seigneur, la force et le pouvoir de gouverner ton Eglise avec vigilance, de conduire ton peuple avec sollicitude, de paître tes brebis et tes agneaux avec mansuétude et douceur, de nourrir les orthodoxes avec sa doctrine, de soigner les malades par ses prières, de reconforter les découragés par des paroles saines, de chercher à faire revenir ceux qui se sont éloignés du bercail, par des admonitions, d'attirer par sa doctrine toutes les intelligences à écouter la vérité et à rendre parfaites en modestie, pureté et piété toutes les âmes confiées à ses soins de pasteur. Donne lui de se tenir avec assurance devant ton tribunal redoutable, et de mériter de recevoir la récompense promise aux économes diligents, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc.

Ordination du Métropolitain

(P. 245). *L'évêque récite cette prière, en imposant la main droite et en étendant la main gauche :*

O notre Dieu bon et notre Roi plein de miséricorde... Cf. *Ordination des Diacres*. Mais on dira : « ...afin qu'il soit élu métropolitain dans la sainte Eglise de la ville N... »

(P. 246). *L'évêque récite cette prière... :*

Dieu grand, qui existes depuis l'éternité... Cf. *Ordination de l'évêque*. Mais après : « ...diaconesses en vue du ministère de ta sainte Eglise », il faut ajouter : « et que par son intervention soit pourvu au statut du Père commun à toute la communauté, à l'Eglise de Dieu, après son départ de ce monde selon la volonté divine ».

Ordination du Patriarche

(P. 306). *Pendant que le premier des Métropolitains impose la main droite sur la tête du Catholicos, les autres*

Métropolitains mettent leur main droite sur son corps et les évêques étendent leur main. Ils récitent cette « ordination » :

O notre Dieu bon et bienfaiteur, riche d'une miséricorde sans mesure et débordant de la clémence propre à Ta divinité ! Toi, Seigneur, dans ta bonté ineffable Tu nous as établis médiateurs de tes dons divins et célestes, accordés par le secours de ta majesté et concédés à nos faibles mains pour l'aide des hommes et pour la rédemption de tous, dans ta sainte Eglise, ton épouse que tu as fiancée et mariée à ton Fils, la rachetant par la passion de ton Christ, (médiateur) selon la tradition apostolique, Seigneur, qui nous a été transmise de génération en génération et est arrivée jusqu'à nous par la chirotonie et par l'imposition de la main liturgique, avec l'agrément et le consentement de la Trinité glorieuse, et par la concession de nos pieux Pères de l'Occident. Dans cette église de Koké, la mère commune de toutes les Eglises orthodoxes, voici que nous présentons devant ta majesté, Dieu glorieux, adoré de tous, ce serviteur que tu as séparé et choisi pour qu'il soit le Catholicos Patriarche élu de ta sainte Eglise ; et avec le consentement unanime de nous tous, agréable à ta divinité ; et dans le lien de charité et d'honneur, nous tous prions ensemble pour lui : que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit par une venue et une inhabitation divine et le rende parfait, saint, consommé dans l'œuvre éminente de ce ministère grand et élevé pour lequel il est présenté, par la grâce et la miséricorde de ton Fils unique, etc.

(P. 307). *Ils récitent à voix basse cette « ordination » patriarcale :*

Nous aussi, exilés, à qui a été confiée la grande maison de Dieu, qui est la sainte Eglise, par ordre de Dieu Père de la vérité, avec le bon plaisir de son Fils bien-aimé, Notre Seigneur Jésus-Christ, avec le consentement de l'Esprit Paraclet, selon le mandat vivant et immortel par lequel nos saints Pères ont accordé le privilège glorieux du patriarcat à ce saint siège qui est attaché à la grande Eglise de Koké dans les villes de Séleucie et Ctésiphon :

nous nous approchons de Toi, nous aussi, faibles, pauvres et misérables serviteurs, et nous Te demandons en priant et en suppliant que ce privilège spirituel du patriarcat soit gardé, par miséricorde envers lui, à ce chef qui a été élu ; qu'il puisse être assis sur ce saint siège jusqu'au jour de la manifestation de Notre Seigneur Jésus-Christ ; que nous restions avec lui unanimes dans un seul esprit, en accord et sans scission, avec une charité sans feinte, tous les jours de notre vie. Et que le Christ lui-même notre Seigneur préserve ce recteur de toutes les contrariétés et le délivre de toute tribulation ; qu'il puisse prononcer son jugement victorieusement, être aidé aussi par le bras puissant du Seigneur, être armé de la force du Saint-Esprit, afin qu'il ne tombe pas devant les ennemis de la vérité. Oui, Seigneur notre Dieu, garde à ce serviteur le privilège du patriarcat qui vient de Toi et que Tu lui as donné. Garde aussi notre accord avec lui comme le pacte fidèle que Tu as conclu avec Abraham, Isaac et Jacob, et avec toute la sainte Eglise. Amen et amen.

Seigneur, Seigneur, la perfection vient de Toi. Que ta grâce et ton secours miséricordieux soient sur ton Eglise et sur ce peuple que Tu t'es choisi, tous les jours de ce siècle ;

Et le premier des Métropolitains élève la voix et fait le signe de croix sur la tête de l'ordonné, tandis que les autres disent avec lui à voix basse : maintenant et toujours et dans le siècle des siècles. On répond : Amen.

(Traduction du R. P. A. Raes, S. J.).

LES ORDINATIONS DANS LE RITE COPTE

LEURS RELATIONS AVEC LES CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES ET LA TRADITION DE SAINT HIPPOLYTE

(Communication présentée au VI^e Congrès de Liturgie
de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge
en juillet 1959.)

Les rites d'ordination des Coptes, comme l'ensemble de leur liturgie, ont été fortement influencés par la Syrie. Durant ces dernières années, deux études ont attiré l'attention sur la parenté qui unissait les formulaires égyptiens à ceux du rite antiochien. Ce fut tout d'abord, le travail très suggestif du P. Hanssens sur les oraisons sacramentelles des ordinations orientales¹, dont nous allons reparler tout de suite, et, il y a deux ans, l'important article de Dom B. Botte, sur la formule d'ordination « la grâce divine » dans les rites orientaux².

Dom Botte y démontre que cette formule, commune aux rites syriens, byzantin et copte, est l'élément le plus ancien du rite d'ordination dans la tradition d'Antioche, attesté déjà chez saint Grégoire de Nazianze³ et saint Jean Chrysostome⁴. C'est dans le seul rite byzantin qu'elle

1. *Orientalia Christiana Periodica*, XVIII (1952), p. 297-318.

2. *L'Orient Syrien*, II (1957), p. 285-296.

3. *Or.* 18, 35 ; *P. G.* 35, c. : 1032.

4. *De Sacerd.*, 4, 1 ; *P. G.*, 48, c. 662. On peut y ajouter aussi, dans un contexte identique : *Hom.* I, 4 ; *ibid.*, c. 700, cf. *infra*, p. 102.

est restée à l'état pur : « La grâce divine qui toujours guérit ce qui est infirme et qui supplée à ce qui manque, choisit un tel... comme évêque (*ou* comme prêtre, *ou* comme diacre) ; prions donc pour lui pour que vienne sur lui la grâce du Saint-Esprit⁵ ».

Dans les autres rites, syriens et copte, elle a subi des modifications plus ou moins considérables, mais elle est restée l'un des éléments constants du rite d'ordination. On notera même que chez ceux-ci elle se trouve aussi pour l'ordination du sous-diacre, alors que dans le rite byzantin la formule *ἡ θεία χάρις* est réservée à l'ordination du diacre, du prêtre et de l'évêque.

On remarquera de plus, que chez les coptes, comme dans le rite antiochien, cette formule est dite aujourd'hui par l'archidiaque et non par l'évêque. Qu'il n'en ait pas toujours été ainsi, c'est fort probable, et le rituel byzantin, dont on a dit qu'il a conservé la formule dans sa rédaction primitive la plus simple, paraît en porter témoignage. L'euchologe grec prescrit en effet, qu'elle soit prononcée par l'évêque, avec l'imposition de la main.

Il me semble cependant, qu'un point doit retenir l'attention, c'est la facture de la formule elle-même. Comme le note dom Botte, elle se termine par une invitation à la prière : « prions donc pour lui (l'ordinand) afin que vienne sur lui la grâce de l'Esprit-Saint, et elle est suivie du *Kyrie eleison*. « C'était bien court. Il était naturel qu'on développe le contenu de la prière et cela s'est fait dans tous les rites⁶ ». Cette remarque est importante : la formule en soi n'est pas une prière, mais une invitation à la prière et, d'après les mots mêmes de la formule, cette prière devra demander que vienne sur l'élu, la grâce de l'Esprit-Saint. S'agissait-il dès lors, d'une prière silencieuse ? Il me semble que les nombreux parallèles euchologiques du type *εὐζόμεθα*

5. Ἡ θεία χάρις, ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα, καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα, προχειρίζεται τὸν (θεοφιλέστατον πρεσβύτερον), (ἐπίσκοπον τῆς θεοσώστου πόλεως...)· εὐζόμεθα οὖν ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα ἔλθῃ ἐπ'αὐτὸν ἡ χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος.

6. *Art. cit.*, p. 295.

ὕπερ...⁷ nous invitent à répondre : non. La formule d'invitation suppose qu'une oraison suivait. Il est vrai que cette oraison est différente dans tous les rites, mais la chose n'a rien de surprenant. Dans les textes liturgiques, les formules d'invitation à la prière, les monitions diaconales, sont les éléments les plus stables, les parties fixes, alors que les oraisons elles-mêmes sont extrêmement variables. Qu'on pense, par exemple, aux anaphores eucharistiques. Le fait que cette oraison ne soit pas identique dans les divers rites qui dépendent de la tradition antiochienne, ne me paraît donc pas prouver qu'il s'agisse d'un élément surajouté au rite d'ordination primitif. Au contraire, j'incline à penser qu'elle en est un élément essentiel, aussi ancien que la formule « la grâce divine », mais dont le texte pouvait varier. Il n'en reste pas moins que l'on doit à dom Botte d'avoir attiré l'attention sur l'importance et la très haute antiquité de la formule indicative qui la précède. Mais dans le rite copte, comme dans le rite syrien occidental, c'est aujourd'hui la prière qui la suit qui forme la partie centrale de l'ordination. Or, ce type de prière peut se réclamer d'une antiquité non moins grande que la formule « la grâce divine », puisque c'est la seule que connaisse la Tradition Apostolique de saint Hippolyte, les Constitutions Apostoliques et l'euchologe de Sérapion, trois textes dont nous allons voir tout de suite l'importance décisive qu'ils ont eue dans la formation de la liturgie de l'église d'Egypte.

Au P. Hanssens revient le mérite d'avoir étudié ces formulaires de prières d'ordination dans les divers rites orientaux et d'avoir fait ressortir les relations qui les unissent. L'une des conclusions les plus importantes de son travail est de mettre en lumière l'étroite parenté qui rattache les formulaires du rite copte aux prières d'ordinations que nous a transmises le VIII^e livre des Constitutions Apostoliques. Il a noté « la concordance à peu près

7. ἐὺξώμεθα ὑπὲρ εἰρήνης τοῦ κόσμου..., ecténie finale du mésonycticon et de l'apodeipnon. Comparer aussi les formules diaconales commençant par ἔτι δεόμεθα ὑπὲρ... dans la liturgie byzantine ; Brightman, *Liturgies.*, p. 373.

totale entre les oraisons coptes de l'ordination sacerdotale et épiscopale et les oraisons de ces mêmes Constitutions⁸ ». Il ajoutait que c'est à travers les Constitutions Apostoliques et seulement à travers elles, qu'il y a une relation entre les oraisons coptes et ce qu'on est convenu d'appeler l'Ordonnance ecclésiastique égyptienne, c'est-à-dire, les formulaires que nous livre la Tradition Apostolique d'Hippolyte. Il croyait pouvoir observer, de plus, que « certaines concordances de ces mêmes oraisons (coptes) avec les formules du sacramentaire de Sérapion sont incontestables⁹ ». Il concluait enfin : « Ajoutons que les concordances des oraisons coptes ci-dessus mentionnées pourraient offrir une précieuse indication concernant le lieu d'origine du VIII^e livre des Constitutions Apostoliques et de l'Ordonnance ecclésiastique égyptienne elle-même. En mettant en lumière les affinités qui unissent les formules coptes et celles des Constitutions, nous n'avons certes pas voulu définir par là lequel de ces deux groupes euchologiques est à considérer comme primitif par rapport à l'autre¹⁰ ».

Les observations du P. Hanssens soulèvent ainsi un ensemble de problèmes touchant l'origine de ces prières d'ordination du rite copte et c'est à les préciser et à essayer de dégager dans quelle direction on pourrait, peut-être, leur trouver une solution, que voudrait s'attacher maintenant, la présente communication.

8. *Art. cit.*, p. 318. La concordance entre le formulaire copte de l'ordination sacerdotale et celui des constitutions Apostoliques avait déjà été relevé et sommairement étudié par P. Antoine, l'Ordination sacerdotale chez les coptes unis ; *R. O. C.* 3^e sér. VIII (XXVIII) (1931-32) p. 362-374.

9. A vrai dire ces concordances sont assez ténues ; l'allusion aux anciens choisis par Moïse pour la formule d'ordination du prêtre est la plus frappante, mais il peut s'agir là d'une rencontre fortuite, car le thème s'imposait de lui-même. Quand à la référence commune à *Act. XX : 28* pour l'ordination de l'évêque et à l'invocation de l'Esprit sur l'ordinand, ce sont des parallélismes qui ne prouvent pas une dépendance. Nous n'avons pas noté d'autre concordance.

10. *Art. cit.*, p. 318.

Dans son étude, le P. Hanssens n'a retenu que les ordres proprement dits de lecteur, sous-diacre, diacre, prêtre et évêque. Il en a exclu les formulaires des dignités secondaires, comme ceux de l'ordination d'archidiacre, d'higoumène ou de patriarche, et il l'a fait à bon droit puisqu'il s'agit de rites d'ordinations qui ne sont apparus que plus tardivement dans les euchologes orientaux. Seules, les prières d'ordination du lecteur, du sous-diacre, du diacre, du prêtre et de l'évêque ont une correspondance directe avec le texte des Constitutions Apostoliques, et pour cause.

On notera cependant, sans s'y arrêter davantage, une relation indubitable entre la prière d'ordination de l'archidiacre et celle du diacre¹¹, et de nombreux éléments communs entre la prière consécatoire propre au métropolitite et au patriarche et celle de l'évêque¹². On observera d'ailleurs que Mgr Rahmani avait établi la parenté de la formule d'ordination épiscopale des fragments de Vérone avec celle du Testamentum syriaque¹³. Or la prière de consécration du patriarche et du métropolitite est à peu près identique à celle de l'évêque dans le Testamentum et elle se retrouve déjà littéralement dans les prières syro-antiochiennes de consécration du patriarche¹⁴.

Quoiqu'il en soit de ces observations, c'est bien dans les seuls ordres correspondant à ceux que connaissent les Constitutions Apostoliques qu'il y a une étroite parenté entre les formulaires coptes et ceux de ces mêmes Constitutions.

Or cette parenté est une caractéristique du seul rite

11. Denzinger, *Ritus Orientalium*, t. II, Würzburg, 184, p. 10.

12. *Ibid.*, p. 33 et 48.

13. *Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*, Mayence, 1899, p. XXIII.

14. *Pontificale juxta ritum ecclesiae syrorum occidentalium id est Antiochiae*, Pars II, versio latina, Vatican, 1941, p. 233. Elle est aussi passée chez les Maronites, cf. J. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, lib. VIII, III, Rome, 1758, p. 105.

copte. Si l'on peut noter quelques relations entre les formulaires des Constitutions Apostoliques et les prières d'ordination des autres rites orientaux, et le P. Hanssens l'a fait pour l'un ou l'autre texte, ces relations sont habituellement assez lâches ; il ne s'agit pas d'une identité substantielle des formules, comme c'est le cas pour le rite copte. La seule exception notable est celle relevée plus haut à propos de la formule de consécration de l'évêque du Testamentum, assez étroitement apparentée au texte des Constitutions Apostoliques et qui est passée avec quelques amplifications dans le rite de consécration du patriarche tant chez les Syriens et Maronites que chez les Coptes.

D'autre part, cette même formule de l'ordination épiscopale des Constitutions Apostoliques se retrouve, mais cette fois-ci à peu près littéralement, dans le rite maronite¹⁵ : c'est la formule qui accompagne l'onction de l'évêque avec le saint chrême. On sait toutefois que chez les Maronites l'onction de l'évêque (et du prêtre) est d'introduction relativement récente. On peut en conclure avec beaucoup de probabilité que la prière des Constitutions Apostoliques a été introduite dans la liturgie maronite avec le rite de l'onction¹⁶.

Il reste donc que le rite copte est le seul à utiliser de façon systématique les formulaires d'ordination des Constitutions Apostoliques.

Or à cette constatation s'en ajoute une autre qui me semble non moins digne d'attention, c'est que les formulaires d'ordinations et en général tous les textes euchologiques sont absents de la tradition alexandrine du livre VIII des Constitutions Apostoliques. En effet ni les versions coptes des Constitutions Apostoliques, ni la version arabe, ni l'éthiopienne ne donnent les prières d'ordination¹⁷. Le fait est bien connu, mais on ne paraît

15. Assemani, *op. cit.*, p. 41-45.

16. A la fin du XVIII^e siècle par le patriarche Al-Douaihi : cf. Denzinger, *op. cit.*, I. p. 137 et Assemani, *op. cit.*, p. XXIX.

17. Cf. G. Horner, *The Statutes of the Apostles, or Canones Ecclesiastici*, Londres, 1904, p. 197 ss ; 273 ss ; 340 ss.

pas avoir remarqué que cette absence des formulaires dans les textes canoniques de la version des Constitutions Apostoliques utilisée par l'Eglise copte était contrebalancée par la présence de ces mêmes formulaires dans les livres liturgiques utilisés par la même Eglise copte ^{17a}. On ne peut donc point dire avec dom H. Leclercq que l'omission systématique des fragments liturgiques montre que l'auteur de la version copte et de celles qui en dépendent « n'a point disposé de la source que le rédacteur du livre VIII des Constitutions Apostoliques a eu entre les mains pour ces passages ¹⁸ ».

On doit admettre au contraire, me semble-t-il, que l'original grec qu'avait sous les yeux le traducteur copte comportait ces formulaires, mais qu'il les a supprimés comme faisant double emploi avec les livres liturgiques en usage dans son église.

Je sais qu'à cela on pourra objecter que ce ne sont pas les seuls formulaires d'ordination qui ont été supprimés dans la tradition alexandrine des Constitutions Apostoliques, mais que le long texte de la liturgie eucharistique ne s'y trouve pas non plus. Cet argument toutefois ne peut plus entrer en ligne de compte aujourd'hui. Le Grand Euchologe du Monastère Blanc, récemment publié, nous a restitué, en effet, un important fragment de la prière d'action de grâces après la communion de cette liturgie du VIII^e livre, précédé de la monition diaconale telle qu'elle se trouve dans le texte grec ¹⁹ ; ce qui prouve deux choses : que la tradition alexandrine des Constitutions Apostoliques comportait le formulaire eucharistique et que, soit dit en passant et contrairement à l'opinion habituellement reçue ^{19a}, ce formulaire était en usage. Il est vrai que l'état fragmentaire du Grand Eucholo-

17^a. Cf. pourtant F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* I, Paderborn, 1905, p. 475, note des lignes 1 à 7.

18. Art. *Constitutions Apostoliques*, D. A. C. L. III, c. 2740.

19. *Grand Euchologe*, p. 193 ; P. O. XXVIII, 2, p. 374 [110] ; pour le grec, cf. Brightam, *Liturgies*, p. 25, l. 20 ss.

19^a. Cf. p. ex. C. H. Turner, *J. T. S.* XXXI (1930), p. 132.

loge du Monastère Blanc ne permet pas d'affirmer avec certitude que le texte même de l'anaphore des Constitutions Apostoliques était utilisé dans les célébrations eucharistiques des Coptes, mais la présence d'une oraison qui s'y rattache étroitement et divers autres indices le font supposer malgré tout avec vraisemblance²⁰.

L'examen de la version sahidique de cette prière que nous livre le Grand Euchologe permet de faire les observations suivantes que nous aurons à retenir quand nous étudierons plus loin la manière dont les formulaires coptes des ordinations nous ont transmis le texte des Constitutions Apostoliques.

Tout d'abord il faut relever que la traduction sahidique est littérale, en ce sens qu'elle transpose exactement le texte grec, les mots grecs passés dans le copte (et l'on sait que dans les textes liturgiques traduits du grec ils sont particulièrement nombreux) étant les mêmes que ceux que porte l'original grec. D'autre part le texte copte, par rapport au grec, ne comporte pas de gloses ou d'interpolations, hormis l'addition de ἡ εἰς κατάκριμα à μὴ εἰς κρίμα assez fréquente dans ce genre de formules²¹.

Par contre, et ceci est particulièrement notable, on remarque quelques variantes. La première est l'absence de la proposition introductoire de la prière : μεταλαμβάντες τοῦ τιμίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ χριστοῦ. Pour des raisons

20. Du Grand Euchologe il ne nous est parvenu que le quart des feuillets du volume primitif. La longueur de certaines anaphores ou fragments d'anaphores qu'il nous fait connaître, laisse à penser que le développement démesuré de celle des Constitutions Apostoliques n'était pas pour effrayer le clergé copte. D'ailleurs les fragments de diaconica sahidiques qui nous sont restés, mais sont encore inédits pour la plupart, attestent aussi le même fait par les demandes interminables de leurs ecténies. Enfin, en plus du passage mentionné de la prière d'action de grâces des Constitutions Apostoliques, de très nombreuses réminiscences ou parallèles à l'anaphore du livre VIII se retrouvent dans ce qui nous reste du Grand Euchologe.

21. Cf. p. 21, 5 et 63, 2 ; *P. O., l. c.*, p. 284 [20] ; 304 [40].

qu'il serait fastidieux d'exposer ici, il y a tout lieu de penser qu'il ne s'agit pas d'une suppression, mais d'un état différent de l'original grec sur lequel le sahidique a été traduit²². Notons ensuite que parmi les fruits de la communion demandés par la prière, le sahidique ne comporte pas le premier : εἰς σωτηρίαν. D'autres part la monition du diacre avant la prière sacerdotale, présente la variante suivante : alors que le grec porte ἐν χάριτι χριστοῦ ἑαυτοὺς τῷ μόνῳ ἀγεννήτῳ θεῷ καὶ τῷ χριστῷ αὐτοῦ παραθώμεθα, le copte lit à la place de καὶ τῷ χριστῷ αὐτοῦ : τῷ παντοκράτῳ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ ἡμῶν. La formule du grec trouve un certain parallèle dans la conclusion de l'ecténie des fidèles de ces mêmes Constitutions²³, mais il n'échappe pas qu'elle offre un doublet un peu choquant : Par la grâce du Christ recommandons-nous à Dieu et au Christ. Au début de la prière sacerdotale, la mention du Christ se trouve une deuxième fois absente ; alors que le grec porte δέσποτα ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ πατὴρ τοῦ χριστοῦ σου τοῦ εὐλογητοῦ παιδός, le copte omet ὁ πατὴρ τοῦ χριστοῦ et insère une particule de liaison entre Dieu et son Enfant béni.

Si nous nous sommes un peu étendu sur ces variantes, c'est parce qu'elles semblent nous révéler un état du texte de la prière d'action de grâces des Constitutions Apostoliques sensiblement différent de la rédaction grecque reçue, les variantes ne pouvant s'expliquer seulement par des accidents de transmissions. On sait en effet que, dans les textes liturgiques particulièrement, les suppressions et raccourcissements sont très rares, quand ils ne sont pas purement accidentels et que la tendance générale est aux interpolations et aux amplifications. Le fait que dans un texte copte de quelques lignes, on ne rencontre qu'une addition (ἢ εἰς κατάκριμα), contre trois omissions, est en droit de nous faire soupçonner que nous sommes en pré-

22. L'action de grâce qui précède celle-ci dans le Grand Euchologe commence par une formule très voisine du μεταλαμβάνοντες des Constitutions Apostoliques. On ne voit donc pas pourquoi elle aurait été supprimée dans celle qui suit.

23. Καὶ ἀλλήλους τῷ ζῶντι θεῷ διὰ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ παραθώμεθα. Brightman, *Liturgies.*, p. 12, l. 7-8.

sence d'un témoin d'une rédaction plus ancienne que le texte reçu des Constitutions Apostoliques.

Or cette observation, si elle est exacte, n'est pas sans importance, car elle prouve que l'Eglise copte possédait une version sahidique complète correspondant au livre VIII et que cette version était de date fort ancienne, comme l'ensemble du matériel que nous a transmis le Grand Euchologe du Monastère Blanc²⁴. Plus que cela, elle nous autorise à nous demander si le texte copte des formules euchologiques ne nous révélerait pas un état du texte grec antérieur à celui du texte reçu.

On sait en effet que Funk, dans son édition critique des Constitutions Apostoliques, n'a pas cru devoir tenir compte des versions orientales²⁵ et s'est vivement opposé à l'opinion de Lagarde qui pensait découvrir dans les fragments coptes un état du texte plus ancien²⁶. Ne serait-ce pas dès lors le point de vue de Funk qui se basait, — mais se basait seulement, — sur l'unanimité des manuscrits grecs, qui serait à revoir ?

Un examen rapide des formules d'ordination copte nous permettra peut-être de mieux établir cette hypothèse. Notons tout d'abord que cette étude doit être faite sur le texte bohaïrique, les diverses versions latines utilisées par Denzinger étant sujettes à caution²⁷. Du texte bohaïrique

24. Le Grand Euchologe du Monastère Blanc est du X-XI^e siècle, mais il nous fait connaître une liturgie fort riche et très différente du rite bohaïrique actuel. Nous avons pu démontrer qu'il nous livrait, entre autres, une prière de bénédiction de l'huile dont l'original grec, de provenance romaine, ne peut être postérieur au milieu du IV^e siècle. Cf. *L'Onction des martyrs et la bénédiction de l'huile*, dans *Irenikon* XXXI (1958), p. 138-155.

25. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, I, Paderborn, 1905, p. XLV.

26. F. X. Funk, *Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen in der koptischen Ueberlieferung*, dans *Theol. Quartalschr.*, 86 (1904) p. 431 ss.

27. Denzinger se base sur une version faite par Scholz et donne en note les variantes de Kircher et d'Assemani et de plus

on possède deux éditions imprimées : celle du Pontifical de Raphaël Tuki²⁸ et le texte avec traduction française donnée par le P. V. Ermoni dans la Revue de l'Orient Chrétien²⁹.

Une collation du texte du Pontifical sur les meilleurs manuscrits du Vatican³⁰ m'a montré que R. Tuki avait travaillé avec grand soin, bien que les options critiques qu'il a prises pour quelques détails soient discutables.

Quant à la publication d'Ermoni, faite d'après le codex 88 de la Bibliothèque Nationale, tant le texte que la traduction sont si défectueux qu'ils sont à peine utilisables³¹.

Venons-en à l'examen des prières d'ordination. Notons tout d'abord que le pontifical copte, comme l'euchologe grec, les pontificaux syriens et le sacramentaire de Sérapion, commence par donner les rites d'ordination des degrés inférieurs de la hiérarchie, pour terminer avec l'épiscopat, que complète la consécration du métropolitain et celle du patriarche. A l'inverse, le VIII^e livre des Constitutions Apostoliques et l'Epitomé, suivant en cela la tradition Apostolique d'Hippolyte, commence par l'évêque et suit l'ordre décroissant. Pour des raisons pratiques, c'est aussi celui que nous adopterons, la prière de consécration de l'évêque devant nous retenir au premier chef. L'examen plus rapide que nous ferons des prières des autres ordres n'aura pour but que de contrôler les conclusions auxquelles nous aura conduit l'étude de la formule épiscopale.

celles de Renaudot pour l'ordination de l'évêque. La traduction de Scholz contient de gros contresens.

28. T. I, Rome, 1761.

29. *L'Ordinal copte*, dans R. O. C. III (1898), p. 31-38, 191-199, 282-291, 425-434 ; IV (1899), p. 104-115, 416-427, 591-604 ; V (1900), p. 247-253.

30. Ce sont le Vat. 44 qui est d'après 1305 et avant 1320, le Vat. 45 qui est du XVII^e s., le Vat. 49 du milieu du XVI^e s. et le Borgia 100 du XVIII^e s.

31. Ermoni paraît avoir ignoré le *Pontificale* de Tuki et les diverses traductions latines utilisées par Denzinger.

La prière de consécration de l'évêque dans les Constitutions Apostoliques est une amplification de celle de la Tradition d'Hippolyte dont l'Epitomé du livre VIII a conservé l'original grec. A ce dernier elle ajoute en tête un long développement sur les attributs divins, puis après trois ou quatre lignes qu'elle reprend de façon assez libre à la Tradition d'Hippolyte, elle insère à nouveau une longue parenthèse sur les paradigmes de l'épiscopat dans l'Ancien Testament, parmi lesquels elle mentionne Abel, Seth, Enos, etc... pour finir avec Samuel. Le texte primitif d'Hippolyte ne nommait qu'Abraham. Par la suite le formulaire des Constitutions s'en tient de beaucoup plus près à celui de la Tradition. Quelques gloses assez brèves modifient une phrase ou l'autre, seul un petit développement sur le sacrifice eucharistique précise l'allusion qu'y faisait le texte d'Hippolyte.

L'oraison copte³² de son côté apporte à première vue un certain nombre de gloses. Tout d'abord la prière est divisée en deux parties par une monition de l'archidiaque : τοῦ κυρίου δεηθῶμεν. C'est la seule première partie avant cette monition diaconale qui correspond au texte des Constitutions Apostoliques et le suit d'un bout à l'autre. La seconde partie est une addition postérieure qui comporte quelques réminiscences d'autres prières des Constitutions Apostoliques. Elle demande pour l'élu des grâces pastorales et s'achève par une formule que l'évêque consécrateur récite pour implorer le pardon de ses propres péchés.

La première partie est donc parallèle au texte grec, mais on y relève un certain nombre d'interpolations qui se trouvent pour la plupart vers la fin de la prière. La première que l'on rencontre est celle qui rend σου τὸ πρόσωπον par : en présence de ta bonté. Une autre remplace le pronom σου qui se rapportait à Dieu le Père par la glose : de ton Fils unique, notre seigneur Jésus-Christ, rendant ainsi le texte plus intelligible. L'énigmatique διδόναι κλήρους κατὰ τὸ πρόσταγμα σου hérité de la Tradition d'Hippolyte, est précisé par *epieration*, c'est-à-dire : pour le clergé, ou pour le

32. Tuki, *Pontificale*, t. 1, p. 65 ; Ermoni, *R. O. C.* IV (1899), p. 593 ss.

sanctuaire. Les liens que doit délier l'évêque sont dits « ecclésiastiques » puis vient une dernière insertion qui indique une des fonctions de l'évêque : construire de nouvelles maisons de prière et consacrer des autels. Cette addition se retrouve dans la formule de consécration épiscopale du rite antiochien.

On voit, somme toute, que les interpolations se réduisent à fort peu de chose. Quant aux variantes proprement dites, on peut les classer sous trois chefs. La première comprend les erreurs de lecture ou les accidents de transmission. Ils sont peu nombreux. Un seul absolument patent a rendu la formule ἐν πρᾶτῃτι καὶ καθαρᾷ καρδίᾳ du grec des Constitutions Apostoliques qui se trouve déjà dans la Tradition d'Hippolyte, par : dans la mansuétude et avec un cœur humilié. En raison de la relation étroite mise par le psaume 50 entre καρδίαν καθάραν et καρδίαν τεταπεινωμένην la confusion était facile. Mais elle était rendue possible davantage encore par la langue copte. La bohaïrique, en effet, traduit par *toubêout* le mot « purifié » et par *thebiêout* le mot humilié. Mais ce qu'il faut noter en plus, c'est que la différence entre les deux formes s'atténue encore en sahidique, où le premier est rendu par *tbbêu*, alors que le second correspond à *thbbiêu*. Or comme on sait que le sahidique ne faisait guère de distinction dans la prononciation du θ et du τ, il est des plus vraisemblables que c'est dans ce dialecte que le passage de l'un à l'autre vocable s'est produit. Ce serait un indice précieux de ce que le formulaire bohaïrique n'aurait pas été traduit directement sur le grec, mais transposerait une version sahidique antérieure.

C'est probablement aussi une faute de lecture qui nous a valu la formule : « par ton nom accorde donc cette même grâce », au lieu de δὸς ἐν τῷ ὀνόματί σου suivi du vocatif καρδιογενῶσα θεέ, ces deux derniers mots pouvant présenter en sahidique une certaine analogie avec « cette même grâce »³³.

La seconde catégorie de variantes embrasse les chan-

33. 'mpaihmot 'nouôt : cette même grâce ; pmashthêt 'mpnoute καρδιογενῶσα θεέ.

gements de caractère théologique qu'a subis le texte primitif pour en préciser le sens. La principale à relever est celle qui rend ἀπὸ μάρτυρι τῷ παρακλήτῳ par « et avec le Saint-Esprit ». Les autres prières d'ordination fournissent de nombreux exemples de variantes ou de gloses de ce type, soulignant la divinité du Saint-Esprit et sa nature incréée³⁴.

Le troisième type de variantes que l'on peut relever dans la prière d'ordination de l'évêque pose des problèmes beaucoup plus complexes. Il s'agit des profonds remaniements que paraît avoir subi l'un des deux textes dans la première partie de la formule qui est une addition propre aux Constitutions Apostoliques, absente de la Tradition d'Hippolyte, comme nous l'avons noté plus haut.

Bien que dans ces cinq ou six lignes on retrouve dans le copte presque tous les éléments du grec, leur ordre est assez différent. Or il est important de noter que ces premières lignes ajoutées par les Constitutions Apostoliques, tant en grec qu'en copte et qui commencent par les mots Ὁ ὢν δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ présentent dès le début un bon nombre d'éléments qui se retrouvent dans l'incipit des deux anaphores dites de S. Basile, l'alexandrine et la byzantine, et, comme l'a fait remarquer dom Botte, avec celui d'une prière de bénédiction de l'eau passée dans la tradition éthiopienne³⁵. Ces diverses formules postulent un schéma euchologique commun à leur origine dont on ne peut douter qu'il ne soit de provenance syrienne. Ils développent les attributs négatifs de la divinité du Père et sa souveraine domination sur la création : ὁ μόνος ἀγέννητος καὶ ἀβασίλευτος, ὁ ἀεὶ ὢν καὶ πρὸ κλόνων ὑπάρχων, ὁ πάντα ἀνενδεῆς καὶ πάσης αἰτίας καὶ γενέσεως κρείττων, κ. τ. λ.

Cet incipit, la prière des Constitutions Apostoliques le possède donc en commun avec d'autres formules eucho-

34. Particulièrement la prière d'ordination du prêtre qui en contient quatre.

35. Cf. B. T. A. M. VIII (1958) p. 175. Cf. aussi le quatrième exorcisme du baptême byzantin, Euchologion to mega, Rome, 1873, p. 150 et la même formule dans le rite copte. Denzinger, *op. cit.*, I, p. 150.

logiques d'origine syrienne. Il faut noter pourtant que, de façon surprenante, c'est cette prière d'ordination de l'évêque qui amplifie le plus cet aspect philosophique de la transcendance divine. Un bon nombre des termes qu'elle emploie se retrouve au début de l'anaphore eucharistique de ces mêmes Constitutions Apostoliques. Or toute cette phraséologie destinée à exprimer la transcendance divine, est empruntée aux formules du VII^e livre de ces mêmes Constitutions et en particulier à la dernière partie de la longue prière du ch. XXXV où l'on voit aujourd'hui, après l'étude de Bousset³⁶, une euchologie d'origine juive que Peterson fait remonter au IInd siècle³⁷. Là le compilateur des formulaires des Constitutions Apostoliques a trouvé un arsenal d'épithètes théologiques dont il s'est servi à discrétion.

Mais il est notable qu'avec le formulaire eucharistique, c'est la prière d'ordination de l'évêque qui a été le plus généreusement pourvue.

Que penser dès lors des variantes du copte ? Seraient-ce simples maladresses de traduction ou purs accidents de transmission ? Il est difficile de l'admettre pour deux raisons : la première est que si ces lignes ont été profondément bouleversées par le traducteur copte, elles n'ont pas subi d'interpollations, au contraire ; on va le dire tout de suite. La seconde est que seule la première partie de la prière présente de tels bouleversements, les remaniements subis pour le reste du texte étant peu notables : quelques variantes et quelques gloses, on l'a dit plus haut.

Dès lors le problème se pose de savoir si nous ne sommes pas en présence d'une autre tradition textuelle du livre VIII des Constitutions Apostoliques. Car un dernier fait doit être pris en considération qui me paraît d'une très

36. W. Bousset, *Eine Jüdische Gebetsammlung im siebennten Buch der Apostolischen Konstitutionen*, dans *Nachrichten von der Königl. Gesellschaft des Wiss. zu Gött.*, *Phil.-Hist. Kl.*, 1916 (20 nov. 1915), p. 434-489.

37. *Miscelanea Mohlberg*, Rome, 1948, t. I, p. 413 ss. et déjà *Eph. Lit.* LXI (1947) p. 339-340.

grande importance : c'est que si le texte copte comporte quelques gloses et variantes, on y remarque surtout de nombreuses et importantes omissions qui sont groupées principalement dans cette première partie de la prière ; elles sont au nombre d'une quinzaine et certaines sont assez considérables et impossibles à expliquer par un souci de correction théologique ou de meilleure adaptation au but de la prière. Relevons entre autres l'absence de *διὰ τῶν σῶν ἀποστόλων καὶ ἡμῶν τῶν χάριτι σῇ παρεστώτων ἐπισκόπων* à la suite de la phrase que les Constitutions Apostoliques empruntent à Hippolyte sur les règles que Dieu donne à son Eglise. Puis, juste après, la longue omission de tous les paradigmes vétéro-testamentaires du sacerdoce ; enfin l'absence de l'incise *μεσιτεία τοῦ χριστοῦ σου δι' ἡμῶν*, comme dans le texte de la Tradition d'Hippolyte.

Le texte copte porte aussi deux omissions de membres de phrases qui se trouvent pourtant déjà chez Hippolyte et que les Constitutions Apostoliques ne font que reproduire. La première pourrait s'expliquer par son apparent subordinationianisme qui fait de l'Esprit-Saint le ministre de Jésus : *ὅπερ διακονεῖται τῷ ἡγαπημένῳ σου παιδὶ Ἰησοῦ χριστῷ*. On sait en effet déjà que le texte copte s'applique à souligner la divinité du Saint-Esprit. Il me semble cependant qu'il y a une explication plus normale à cette omission : c'est que le membre de phrase est tombé par haplographie ; il commençait de fait par *ὅπερ* comme celui qui le suit immédiatement.

Quant à la seconde de ces deux omissions, elle se trouve dans la dernière partie de la prière et est plus difficile à expliquer ; il s'agit du membre : *κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ἔδωκας τοῖς ἀποστόλοις* à propos du pouvoir de lier et de délier de l'évêque. On ne peut en rendre compte que par l'intervention des trois interpolations qui l'encadrent et dont nous avons parlé plus haut.

Mais en dehors de ces quatre ou cinq omissions principales, dont la dernière seule peut s'expliquer par un remaniement postérieur, nous devons prendre acte aussi d'une dizaine de petites omissions qui, pour la plupart se trouvent dans la première partie de la prière et auxquelles on ne peut trouver d'autre explication qu'en ad-

mettant qu'elle sont des gloses introduites dans un état du texte grec plus récent que celui qu'a traduit le copte. Cette assertion nous paraît confirmée par l'absence des trois membres que nous avons mentionnés en premier lieu sur les apôtres et les évêques, sur les paradigmes vétéro-testamentaires et sur la médiation du Christ. Au sujet des paradigmes, notons d'ailleurs que la liste ne semble s'en être développée que progressivement. En effet dans la prière de consécration de l'évêque du Testamentum syriaque dont on a dit qu'elle est passée dans le rite de consécration des patriarches, tant chez les Syriens que chez les Coptes, on ne relève que la mention d'Abraham, déjà présente chez Hippolyte, à laquelle s'ajoute curieusement celle d'Hénoch³⁸. Il y a tout lieu de voir dans l'absence de ces paradigmes dans la prière de consécration épiscopale des Coptes l'attestation difficilement récusable d'un état plus ancien du texte grec sur lequel travaillait le traducteur.

Résumons donc les données que nous a fournies l'examen de cette formule avant de passer à une étude très rapide des prières des autres ordinations destinée à éprouver la solidité de nos hypothèses.

La prière de consécration épiscopale est substantiellement identique à celle des Constitutions Apostoliques et elle est sûrement traduite sur le grec comme en font foi les nombreux mots grecs passés dans le copte et qui se retrouvent tous dans le texte reçu des Constitutions Apostoliques.

Les interpolations trahissent une influence syrienne postérieure dont le but est d'apporter des corrections théologiques et de préciser certaines fonctions du ministère épiscopal.

Certaines variantes de détail sont explicables par

38. Dans la prière de l'onction de l'évêque des Maronites dont on a dit qu'elle était une adaptation du texte des Constitutions Apostoliques, la liste comporte huit noms de plus que dans le grec. — Sur Hénoch, cf. Peterson, dans *Misc. Mohlberg*, l. c.

des accidents dans la transmission du texte et paraissent indiquer que le bohaïrique est traduit non directement sur le grec, mais sur une version sahidique intermédiaire.

Les nombreuses omissions du copte par rapport au grec ne peuvent s'expliquer que par l'existence d'une recension grecque des Constitutions Apostoliques différente du texte reçu, nettement plus brève et probablement plus ancienne.

Passons maintenant aux autres ordinations. Pour le formulaire du prêtre et du diacre, en plus du texte de la Tradition d'Hippolyte que nous conservent seules les versions latine et éthiopienne, nous avons une double recension grecque, celles des Constitutions Apostoliques proprement dites et celle de l'Epitomé du livre VIII.

Le texte bohaïrique de l'ordination du prêtre présente à peu près les mêmes caractéristiques que celui de l'évêque : quelques brèves interpolations dans la seconde partie de la prière, destinées à affirmer la divinité du Saint-Esprit et une finale empruntée aux formulaires syriens. Mais le plus remarquable est encore la brièveté de la première partie où l'on remarque l'absence d'un développement de plus de quatre lignes sur la manifestation de la Providence divine. Ce passage qui se trouve dans le grec du VIII^e livre des Constitutions Apostoliques et a des parallèles dans certaines formules des prières du VII^e livre, manque par contre aussi dans le texte de l'Epitomé. Or le texte copte n'est pas traduit sur celui de l'Epitomé, car pour le reste il s'apparente à la recension longue des Constitutions Apostoliques. Mais à son tour il paraît indépendant tant du texte de l'Epitomé que de celui des Constitutions Apostoliques, car il omet un membre de phrase qui se trouve dans les deux recensions grecques, mais non dans la prière de la Tradition d'Hippolyte.

Sur la formule d'ordination du diacre on peut à nouveau faire les mêmes observations. C'est toujours dans la première partie de la prière que l'on rencontre des omissions importantes du copte par rapport au grec et dans la seconde que les interpolations sont les plus

nombreuses, précisant le ministère qui est confié à l'ordinand ou indiquant des emprunts plus tardifs aux formulaires syriens dans la finale.

Pour le sous-diacre nous retrouvons encore les mêmes caractéristiques. Toutefois on peut faire une remarque intéressante sur un point de détail. Pour le début de la formule, les traductions latines que donne le P. Hanssens dans son étude³⁹ et qui reproduisent celle de Funk pour les Constitutions Apostoliques et celle de Denzinger pour le copte⁴⁰, sont les suivantes :

Constitutions Apostoliques : Domine Deus, conditor caeli et terrae, omniumque quae in eis continentur, — qui in tabernaculo testimonii aedituos designasti custodes sanctorum vasorum...

Copte : Dominator Domine Deus omnipotens, qui manifestati in tabernaculo testimonii exornatores templi, ut essent custodes sanctorum vasorum...

A première vue on note tout d'abord que le copte n'a pas d'allusion à l'activité créatrice de Dieu. C'est une de ces omissions que nous avons notées constamment dans la première partie des formulaires coptes qui développent moins que le grec tout ce qui a trait aux attributs divins dans l'énumération desquels se complaisent les prières des Constitutions Apostoliques. Mais on remarque aussi que le copte a traduit le participe ἀναδείξας du grec (rendu en latin par *qui... designasti*), par *qui manifestasti* : *etafouonh ebol* ce qui est un contresens très fréquent des traducteurs coptes⁴¹ ; et surtout ce que le latin des Constitutions Apostoliques rend par *aedituos*, c'est le terme νεωκόρους. Or, pour νεωκόρους, le copte lit *exornatores templi*. Cette traduction est tout à fait intéressante, car

39. *Art. cit.*, p. 303.

40. Funk, *l. c.*, p. 527 et Denzinger, *l. c.*, p. 5.

41. Cf., par ex., l'épiclese de l'anaphore alexandrine de S. Basile, Renaudot, *Lit. Or. Coll.*, I (1847), p. 67, où ἀναδείξας ἁγία ἁγίων est traduit 'ntefouonhou 'ebol euouab 'nte nē 'ethouab 'ntal.

elle rend le mot grec νεωχóρος en le décomposant νεω-χóρος 'nhanrefsolsel celui qui orne, 'mpierphei le temple. Or on sait que l'étymologie du mot νεωχóρος était discutée⁴². On lui attribuait communément le sens de « balayeur de temple », dérivant ainsi χóρος de χορέω. Ainsi faisait déjà Philon d'Alexandrie⁴³, mais le Suidas observe que le sens de νεωχóρος est ὁ τὸν νεῶν κοσμῶν καὶ εὐτρεπίζων celui qui orne le temple et l'apprête, ἀλλ' οὐχ ὁ σαίωων et non pas celui qui le balaie⁴⁴.

Dès lors il est frappant de constater combien le copte a traduit littéralement son modèle grec. Plus qu'une traduction fidèle, c'est une transposition et l'on peut rendre compte parfaitement de certaines divergences apparentes qui le séparent du grec.

La formule d'ordination du lecteur nous retiendra peu. Elle omet elle aussi l'allusion au Dieu créateur des premières lignes du texte des Constitutions Apostoliques. Mais surtout elle bouleverse l'ordre des idées, plaçant le paradigme d'Esdras, modèle de ceux qui doivent lire la parole au peuple de Dieu, avant la demande de venue du don de l'Esprit de prophétie sur l'ordinand. Quel est l'ordre primitif ? La structure des deux textes ne permet pas d'en juger.

De cette enquête rapide dégageons quelques conclusions.

En premier lieu on a noté que le texte bohaïrique suppose probablement un intermédiaire sahidique qui lui-même traduisait le grec. Cette remarque n'a rien de surprenant puisque l'on sait que la fixation des textes en dialecte bohaïrique est relativement tardive. Tout ce qui nous a été conservé, ou presque, des anciens textes euchologiques coptes est en sahidique⁴⁵. Mais les fortes in-

42. Cf. Liddell-Scott, *A Greek-English Lexikon*, ed. de 1940 *sub verbo*. Voir aussi Hase-Dindorf, *Thesaurus*, *sub verbo*.

43. *Spec.* I, 156.

44. *Suidae Lexicon*, t. II, Cambridge, 1705, p. 610.

45. Pour les textes eucharistiques, cf. l'inventaire donné dans *Le Muséon* LXVIII (1955), p. 5-16.

fluences syriennes subies par les textes, et sur lesquelles nous allons revenir, auraient pu faire penser à une traduction du copte sur le syriaque. Or cette hypothèse est à exclure. Les innombrables mots grecs que nous conserve le copte ne nous permettent pas de l'envisager. Le copte est traduit sur un texte grec, mais quel texte grec ?

Tout au long de cette étude on a noté en effet, après le P. Hanssens, que le parallélisme était constant avec les formules que nous transmettent les Constitutions Apostoliques. Mais en même temps dans tous les formulaires on a pu relever des variantes : omissions, gloses ou additions qui se présentent à peu près exactement toujours de la même manière.

Les additions les plus importantes sont celles des finales des prières. Elles sont influencées par le rite syrien que nous ont transmis les euchologes modernes. Ces additions ont un double but :

1°) Expliciter certaines des fonctions qui seront celles de l'ordinand dans le ministère qui lui est confié : consacrer les autels et les églises pour les évêques, administrer le baptême pour les prêtres, se tenir aux portes et allumer la lampe pour les sous-diacres ;

2°) Elles ont aussi pour fin de souligner l'indignité de l'évêque qui ordonne et de marquer que la collation de l'ordre est l'œuvre de la grâce divine et non celle de l'évêque.

Les variantes proprement dites, c'est-à-dire les substitutions d'une tournure par une autre, sont peu nombreuses. Elles dénotent le même souci théologique. Or Baumstark a noté une tendance identique dans la version syriaque des Constitutions Apostoliques⁴⁶. C'est donc bien par une influence syrienne postérieure qu'il faut expliquer les corrections et additions théologiques de nos formulaires.

46. A. Baumstark, *Die nichtgriechischen Paralleltexte zum Achten Buche der Apostolischen Konstitutionen*, dans *Oriens Christ.*, I (1901), p. 124.

Parmi les variantes il faut noter particulièrement une brève incise que l'on trouve dans le formulaire du presbyterat, du diaconat et du sous-diaconat et que ne connaissent pas les Constitutions Apostoliques. Ce sont les mots : « de ceux qui l'ont conduit au milieu ». Alors que pour le prêtre, par exemple, le texte grec dit : « Maintenant jette les yeux sur ton serviteur un tel, qui est élu pour le presbytérat par le suffrage et le jugement de tout le clergé », le copte remplace « de tout le clergé » par « de ceux qui l'ont conduit au milieu ». Cette formule se retrouve littéralement pour le diaconat et le sous-diaconat. Or ces quelques mots, de peu d'importance apparemment, se rencontrent déjà chez S. Jean Chrysostome. A la fin de son homélie sur son ordination sacerdotale, il demande pour lui la prière de tous et ajoute : « Puisque désormais *nous avons été conduit au milieu*, — est-ce par un empressement humain ou par la grâce divine, je ne veux pas en discuter, — ...puisque donc *nous avons été conduit* (au milieu), nous avons besoin d'un très grand soutien, de milliers de prières, afin de pouvoir remettre sain et sauf au Seigneur le dépôt qu'il nous a confié⁴⁷ ».

Or l'expression qu'il emploie est εἰς μέσον ἡχθήμεν, ce qui correspond exactement à la formule copte. Il ne peut faire de doute qu'il ne s'agisse d'une expression consacrée pour indiquer le fait de mettre en avant celui qui est choisi pour être ordonné. Or cette tournure ne se trouve que dans les formulaires coptes. Ni les Constitutions Apostoliques, ni les rites antiochien et byzantin ne l'ont conservée, mais on ne peut mettre en question son origine antiochienne.

Les omissions, par contre, présentent un tout autre caractère. Elles sont trop importantes et trop systématiques pour pouvoir être attribuées au hasard ou à la fantaisie du traducteur ou de l'interpollateur. Nous avons remarqué en effet que les omissions étaient un trait particulier non seulement des formules d'ordination bohairiques, mais aussi du fragment eucharistique sahidique

47. P. G. 48, c. 700.

des Constitutions Apostoliques conservé dans le Grand Euchologe du Monastère Blanc. Or de cette observation il faut en rapprocher une autre, à savoir que les versions coptes, arabe et éthiopienne des Canons des Apôtres que nous restitue le livre VIII des Constitutions Apostoliques dans la tradition alexandrine, se distinguent par le même trait. Funk ne voulait y voir qu'une abréviation du livre VIII⁴⁸. C'en est une en effet, si l'on entend par là que le traducteur a supprimé les formulaires liturgiques ; mais peut-on attribuer à une abréviation le fait que la mention des divers apôtres sous le nom desquels sont donnés chacun des canons des Constitutions Apostoliques ne se trouve pas dans la recension alexandrine ? Cela paraît invraisemblable, car la première série des Canons des apôtres qui ouvre le recueil canonique copte nous est bien donnée sous leur nom par le traducteur sahidique et par les versions qui en dépendent. Il y a donc tout lieu de penser que si pour la partie de ce recueil qui va du canon 63 à la fin, les textes coptes, arabes et éthiopiens ne donnent pas le nom des apôtres sous le patronage desquels les divers canons sont énoncés — et ceci à la différence de la première série —, c'est bien parce que le traducteur ne les lisait pas dans son texte⁴⁹.

Nous sommes donc en présence d'une recension grecque plus brève pour l'ensemble de ce que nous en a transmis la tradition alexandrine et il y a tout lieu de penser que ce texte est plus ancien que le livre VIII des Constitutions Apostoliques et a servi de base à son rédacteur au même titre que la Didascalie ou la Didachè.

Mais en même temps cette rédaction était différente sans aucun doute de ce qu'on est convenu d'appeler l'Epitomé du livre VIII, car il comportait des éléments du texte du livre VIII des Constitutions Apostoliques qui sont absents de l'Epitomé. En effet, alors que l'Epitomé omet le ch. 3 du livre VIII, la recension alexandrine le comporte, identique au texte grec des Constitutions Apos-

48. Cf. note 26.

49. Cf. A. Baumstark, *art. cit.*, p. 136

toliques. De même si les formulaires liturgiques et, en particulier, les prières de la messe manquent dans cette dernière, elle conserve pourtant toutes les rubriques qu'ignore l'Epitomé. Il ne fait donc pas de doute que la version copte et celles qui en dépendent ne sont pas une version de l'Epitomé, mais d'un texte étroitement apparenté à la recension longue du livre VIII et qui, nous l'avons dit plus haut, lui est probablement antérieur.

Or il est significatif que les formules d'ordination bohaïriques que nous avons analysées se situent dans la même ligne. La prière de l'ordination de l'évêque du copte correspond à celle du livre VIII, non à celle de l'Epitomé qui transcrit simplement celle d'Hippolyte. Celle du prêtre est la plus intéressante, car elle se situe entre la recension du livre VIII et celle de l'Epitomé qui l'une et l'autre sont des amplifications du formulaire de la Tradition Apostolique. Celles du diacre et du sous-diacre sont identiques dans les Constitutions et dans l'Epitomé. Enfin celle du lecteur, absente de l'Epitomé, se trouve dans le copte et dans le livre VIII, mais leur structure, composée pourtant d'éléments communs est profondément différente.

Il semble dès lors que la conclusion s'impose naturellement : tous les témoins coptes — Statuts des Apôtres, fragment eucharistique du Grand Euchologe et formulaires d'ordination bohaïriques — paraissent postuler l'existence d'un recueil canonico-liturgique grec différent du livre VIII des Constitutions Apostoliques, plus bref et sûrement plus ancien et, de plus, ce recueil était différent de l'Epitomé.

Par rapport à la Tradition d'Hippolyte, les prières d'ordination de ce recueil sont déjà des amplifications, mais moins développées que dans les Constitutions Apostoliques. Il s'agit d'une rédaction intermédiaire dont s'est servi le compilateur des huit livres des Constitutions et dont dérive à son tour le texte de l'Epitomé. Cette rédaction n'a été conservée que dans la tradition alexandrine, mais cela ne prouve pas qu'elle en soit originaire.

Tout au contraire, tant les formulaires d'ordination que le fragment eucharistique s'inscrivent dans la ligne

de la liturgie syrienne et c'est sûrement d'Antioche que le recueil canonique qui les contenait est passé en Égypte.

L'influence de la Syrie sur la liturgie égyptienne s'est donc fait sentir à un double degré : elle a fourni à l'Eglise copte un recueil canonico-liturgique grec qui est à la base du livre VIII des Constitutions Apostoliques. Puis les formulaires liturgiques qu'il comportait ont été remaniés, complétés et insérés dans le cadre de la liturgie syrienne postérieure.

Que cette influence syrienne se révèle sur un double plan ne prouve pas que la chose se soit passée en deux étapes successives. Il est fort possible que l'Eglise d'Égypte ait reçu ses formulaires de Syrie et ait compilé ses livres liturgiques au moment de la grande réorganisation des monophysites qu'entreprit Jacques Baradée dans la seconde moitié du VI^e siècle⁵⁰. On constate en effet qu'au début du siècle suivant, à l'époque de Benjamin I^{er}, les formulaires eucharistiques syriens ont acquis plein droit de cité chez les Coptes⁵¹ et tout invite à penser qu'il en était de même pour les rites de l'ordination.

Le rituel d'ordination des coptes est donc emprunté à la tradition antiochienne. Le cadre général de chaque rite d'ordination est syrien et D. Botte a souligné à juste titre l'importance de la formule « la grâce divine » qu'ils ont héritée d'Antioche et qui se retrouve chez eux à chacun des degrés du sacrement de l'ordre. Dans ce cadre syrien le compilateur de leur rituel a inséré, par contre, des

50 Sur le rôle véritable de Jacques Baradée dans la réorganisation de l'église d'Égypte et les relations ecclésiastiques entre l'Égypte et la Syrie, voir E. Honigmann, *Evêchés et Evêques monophysites d'Asie antérieure au VI^e s.* dans C. S. C. O., n° 127, subs. II, Louvain 1951 et le c.-r. de V. Grumel dans *Byz. Zeit.* 46 (1953) pp. 393-397.

51. Prochainement paraîtra dans la Bibliothèque du Muséon l'édition d'un très important fragment en dialecte sahidique de la liturgie alexandrine de S. Basile, découvert par M. J. DORRESSE, et contemporain de Benjamin I^{er}.

formulaire de prières consécatoires différents de ceux qui sont passés dans la tradition syrienne et byzantine. Ce sont les prières du recueil canonico-liturgique qui avait force de loi dans son Eglise et dont dérivait le livre VIII des Constitutions Apostoliques.

FR. EMMANUEL LANNE, O.S.B.

DONNÉES LITURGIQUES CONTENUES DANS LES SEPT MADROŠÉ "DE LA NUIT" DE SAINT EPHREM

Nous annonçons, il y a un an, dans la revue, l'édition prochaine des 51 *madrošé* d'Ephrem conservés dans une version arménienne et traduits en latin par le Père LOUIS MARIÈS. En attendant l'édition prévue dans la PATROLOGIA ORIENTALIS, nous avons demandé au Père J. GELINEAU d'en extraire les renseignements qui pourraient enrichir notre connaissance des liturgies orientales.

François GRAFFIN.

Il existe un contraste entre le grand nombre des œuvres homilétiques et lyriques d'Ephrem et le peu de renseignements qu'on a pu en tirer sur la vie liturgique des Eglises de Nisibe ou d'Edesse où il les a prononcées. Nous savons d'ailleurs fort peu de choses sur la liturgie célébrée en Syrie Orientale, au 4^e siècle. Ce que l'on peut glaner à ce propos n'en est que plus précieux. I. E. Raḥmâni a rassemblé ce qu'il a recueilli dans l'œuvre d'Ephrem conservée en syriaque : le butin est maigre ¹.

Ayant eu le privilège de connaître la traduction latine de la collection des 51 *madrošé* d'Ephrem, conservés dans une version arménienne ², traduction préparée — avec un soin et une précision admirables et toute la compétence que l'on sait — par L. MARIÈS, mais encore inédite, nous avons été frappé par l'intérêt que présentait pour les liturgistes le groupe des 7 *madrošé De la Nuit* (N^{os} 10 à 16 de la collection). Nous n'avons pas la prétention d'en

faire ni une présentation ni une étude approfondie³. Nous pensons seulement rendre service, en attendant la publication de l'œuvre dans la *Patrologia Orientalis* — car rares sont les heureux liturgistes arménisants, — en relevant quelques points relatifs à la célébration des vigiles où ces chants prenaient place⁴.

1. Des hymnes du genre *madrošo*

Le *madrošo* appartient à un genre lyrique propre à la littérature syriaque. Il combine à la fois le genre de l'homélie tenue par un didascale — le mot *madrošo* signifie *instruction* — et celui de l'hymne : le prédicateur (qui est ici Ephrem lui-même⁵) psalmodie son homélie, rythmée en vers et distribuée en strophes, et après chaque strophe (*baytô*) l'assemblée insère un refrain court (*'unoyô* ou *'unîtô*) doxologique ou déprécatif, généralement du même mètre que la fin de la strophe du soliste⁶.

Les sept pièces dont nous parlons revêtent la forme la plus classique du genre. En tête, vient le refrain, composé d'un vers métrique en deux stiques parallèles⁷ :

Bénédiction (à Toi) Fils glorieux, par les éveillés (anges) !
Bénédiction (soit) à Toi, par les veilleurs (« ascètes ») (10) !

Ensuite se déroule l'instruction, en strophes régulières de quatre stiques (2 vers), sans doute de 7 pieds dans le texte syriaque original, selon le mètre le plus commun dans les *madrošé* d'Ephrem⁸. Ces 7 pièces sont de longueur sensiblement égale, allant de 18 à 26 strophes, et elles avaient apparemment en syriaque toutes le même mètre⁹.

Ainsi, pouvons-nous situer assez bien le genre choral de ces hymnes nocturnes en l'éclairant par les autres collections de « *madrošé* » d'Ephrem¹⁰.

2. Une vigile matinale

Le contenu des 7 *madrošé* justifie le titre qu'on leur a donné : *De la Nuit*. Il confirme aussi l'usage auquel

ils étaient destinés. Toutes ces pièces constituent un éloge direct ou indirect de l'état de veille, et sont une exhortation aux « veilleurs » à se sanctifier par cet exercice. Le deuxième *madrošo*, le plus explicite de tous, s'ouvre par cette strophe :

Patienter sustinete paululum, virtute pollentes, bajulare gravitatem tenebrarum !

Quia ecce paululum et perfecerunt (tenebrae) horas suas, et venit matutinum, laetos fecit nos (11, 1-4).

Prenez un peu patience, armés de courage, pour porter le poids des ténèbres.

Car voici, bientôt les ténèbres vont achever leurs heures, le matin va venir et nous rendre joyeux.

Il faut veiller, car l'Epoux peut venir à n'importe quelle heure de la nuit :

Expellamus somnum ex oculis nostris, ut parati simus ad adventum illius (11, 31-32).

Chassons le sommeil de nos yeux, afin que nous soyons prêts pour son arrivée.

La veille purifie, et l'avènement de l'Epoux chasse les ténèbres, ôte le sommeil, éteint la concupiscence :

Omnis qui custodit horam Sponsi, laetum facit illum ad manifestationem suam ;

Quia justitiae est facere quiescere membra quae bajulaverunt gravitatem in vita sua (11, 49-52).

Celui qui guette l'heure de l'Epoux, le rend heureux, quand Il apparaît ;

Car il est juste de faire reposer les membres qui ont porté le poids dans leur vie.

Il faut donc veiller autant qu'il est en nous :

Vigilemus secundum potentiam nostram, sic igitur : non minus quam potentia nostra ! (11, 53-54).

Quatre *madroše* sont consacrés à développer, par des exemples bibliques, les avantages spirituels de la

veille et les méfaits du sommeil. Le premier propose d'abord aux « *veilleurs* » l'exemple de Moïse :

O Vigilantes, similes esse velitis Moysi capiti Haebreorum !
Ille qui abalienatus est a somno.. (10, 1-3).

*O Veilleurs, veuillez ressembler à Moïse, le Chef des Hébreux.
Celui qui s'était désolidarisé du sommeil !*

puis, ceux de Josué, Elie, Job et Jonas. Le quatrième, ceux de Daniel, des Mages, des Apôtres et, enfin, de Jésus lui-même.

Le troisième montre tout ce dont pâtirent, pour s'être abandonnés au sommeil, Adam, Noé, Loth, les Egyptiens, Sisara, Samson etc. Le cinquième et le sixième étudient longuement le cas de David qui avait fait vœu de ne pas dormir avant d'avoir construit une maison au Seigneur ¹¹.

Le dernier institue un parallèle entre les veillées mondaines des noces humaines et les saintes vigiles des noces mystiques.

Tout cela doit convaincre les vigilants, de la valeur de leur pieux exercice :

Beati vigilantes, illi qui in omnibus noctibus, adversus somnum in acie dimicant (13, 1-2).

Bienheureux les veilleurs, eux qui, toutes les nuits, contre le sommeil livrent le combat.

Cette vigile se tient tandis qu'il fait encore nuit ; il faut « *bajulare gravitatem tenebrarum* » (11,2). Mais à l'approche du jour : *et venit matutinum, laetos fecit nos* (11,4). Le lever du jour et l'avènement du Christ sont symboliquement confondus dans le refrain du *madrošo sur David* :

Benedictio Filio qui laetificat vigilantes ortu suo (14).

Cependant, cette vigile n'est pas une *pannychis*. Elle n'occupe que la seconde moitié de la nuit :

Quia non vigilavimus sero, ne fuerimus omnino grave-vigiles.
Quia est qui vigilet noctem integram, nos, vigilemus saltem dimidiam (11, 57-60).

Parce que nous n'avons pas veillé tard, ne soyons pas entièrement accablés par la vigile.

Parce qu'il en est un qui veille toute la nuit, nous, veillons au moins la moitié.

En revanche, il semble bien que cette vigile ait eu lieu quotidiennement. On pourrait déjà se demander si le nombre de « Sept *madrošé* de la nuit » ne répond pas à une organisation vigiliale hebdomadaire. En tous cas, on se félicite d'être de ceux « *qui in omnibus noctibus adversus somnum in acie dimicant* (13, 1-2). Rien ne servirait d'argumenter « *quod dormivimus heri ut addamus : Dormiamus hodie ! Augent vigilantes preces* ». (11, 61-63).

3. *L'office des ascètes*

Ce mot « *vigilantes* » qu'Ephrem applique visiblement à ceux auxquels il s'adresse, revient à toutes les pages des « *madrošé* » de la nuit. Il n'est pas seulement un qualificatif d'occasion, mais comme le nom de ceux qui célèbrent la vigile. La chose est spécialement sensible dans les refrains qu'ils ont à exécuter :

Gratias agant tibi vigiles, qui digni fuerunt fieri socii sanctorum cherubim (12).

Que les veilleurs Te rendent grâces d'avoir été rendus dignes d'être les compagnons des saints chérubins.

Benedictio Filio qui laetificat vigilantes ortu suo ¹⁴.

Béni soit le Fils qui réjouit les Veilleurs par son lever d'aurore.

Il n'est guère douteux que le mot syriaque qui corresponde à « *vigilantes* » soit celui de « *šahoré* », largement attesté par ailleurs, chez Ephrem ¹². Or, être « *veilleur* » est l'une des caractéristiques de ces ascètes syriens du 4^e siècle dont l'idéal consistait à vivre dans le célibat (« *ihîdoyo* », *μόναχος*, célibataire), à pratiquer le jeûne, et enfin à prier et veiller assidûment ensemble à l'église ¹³. N'imaginons pas des moines solitaires ou

cénobites. Ces adeptes d'un « ascétisme prémonastique », vierges des deux sexes, demeuraient au sein de la communauté et participaient activement, en particulier, à la vie liturgique locale.

En revanche, ils y occupaient une place privilégiée. Ils formaient une « institution », celle des « *Fils et des Filles du Pacte* » (*bnay et bnot qyômô*). « A Nisibe, comme dans l'Eglise perse d'Aphraate, ils formaient une sorte d'Eglise dans l'Eglise — l'Eglise d'élite¹⁴ ». Plus d'une fois, Ephrem les rattache à la hiérarchie de l'Eglise. C'était comme « un ordre d'ascètes célibataires vivant dans les conditions d'un état ecclésiastique¹⁵ ».

Dans l'organisation ecclésiastique¹⁶, le rôle liturgique de ces ascètes est d'abord et avant tout, choral :

« Que le pontife (évêque) tresse à l'honneur de Dieu, ses homélies (*türgomê*) comme des fleurs ;
 les prêtres, leurs panégyriques ;
 les diacres, leurs leçons ;
 les jeunes gens, leurs hulolé ;
 les enfants, leurs psaumes ;
 les vierges pures (*nakphôtô*), leurs *madrošé* ;
 les princes, leurs actions ;
 les simples fidèles, leurs mœurs¹⁷.

Le caractère littéraire de ce passage pourrait laisser douter de sa précision si le reste du *madrošo* ne confirmait, sous diverses formes, ce rôle des vierges des deux sexes¹⁸. Le récit du vieux biographe d'Ephrem, le montrant faisant chanter le chœur des « *Filles du Pacte* », est trop connu pour qu'il soit besoin de le citer¹⁹. Il véhicule une tradition dont les *madrošé* de la nuit confirment l'authenticité. Les veilleurs chantent dans le refrain de la quatrième Hymne :

Benedictus qui dignos fecit filios Adami qui psalmos canerent cum Angelis¹³.

Béni qui a rendus dignes les fils d'Adam, de chanter les psaumes avec les anges.

Imiter les anges, tel est l'idéal proposé. Imitation qui s'exprime à la fois par la chasteté et par les veilles de prière et de louange :

Vigilia et castitate pervigilibus excelsis similes estis vos
(14, 35-36).

Par la veille et la chasteté, vous êtes semblables aux éveillés d'en-haut.

Et encore :

Benedictio (Tibi), Fili gloriose, a pervigilibus, benedictio Tibi
a vigilantibus.

*Béni sois-Tu, glorieux Fils, par les vigiliants, Béni sois-Tu,
par les veilleurs.*

Ces « *pervigiles* » ('iré : « éveillés ») désignent les anges²⁰. A la louange de ces perpétuels et purs vigiliants célestes, doit répondre celle des chastes veilleurs terrestres :

Conventui illi (la troupe des anges) qui benedixit in Ephrata,
(pour la Nativité) in nocte, cum effulsit Salvator noster,
ecce similes factae sunt turmae vestrae benedictione²¹
quae intonuit ore vestro (13, 39-42).

*A cette troupe qui a béni en Ephrata, dans la nuit, lorsque res-
plendit Notre Sauveur, voici que ressemblent vos troupes,
par la bénédiction qui a tonné par votre bouche.*

L'ensemble de ces hymnes nocturnes ne se comprennent donc que dans la bouche d'ascètes exerçant leur rôle de *šahoré*²² et l'on peut croire qu'elles étaient destinées à des vigiles matinales célébrées par les Fils et les Filles du Pacte de Nisibe ou d'Edesse.

4. Lectures et psalmodie

Les *madrošé* nocturnes n'étaient évidemment qu'une partie des vigiles matinales. Le septième et dernier de la série, qui établit un parallèle antithétique entre les veillées de nocés mondaines et la vigile des nocés mystiques, nous suggère pour celle-ci l'existence de deux des éléments fondamentaux de la vigile liturgique antique : la lecture de l'Ecriture Sainte et le chant des Psaumes.

Il semble que la lecture de l'Ecriture Sainte soit

désignée par la « *Voix de l'Esprit* » que l'on entend dans la vigile :

Illi (les mondains) *vocant concupiscentiam in seipsos, auditione quae intrat in aures illorum* ;

Hi (les veilleurs) *audiunt vocem Spiritus, qui sanctificat mentes illorum* (16, 69-72).

Ceux-là appellent en eux la concupiscence en écoutant ce qui entre dans leurs oreilles ;

Ceux-ci écoutent la Voix de l'Esprit qui sanctifie leurs intelligences.

et plus loin :

Et quia similes sunt cogitationes illorum vocibus quae cadunt in aures illorum,

Fiant similes cogitationes nostrae vocibus Spiritus quas audivimus (16, 89-92).

Et parce que leurs pensées ressemblent aux paroles qui tombent dans leurs oreilles,

Que nos pensées ressemblent aux paroles de l'Esprit que nous avons entendues.

Un doute reste pourtant : il pourrait être question seulement des Psaumes qui, selon la forme antique de la psalmodie responsoriale, étaient récités au *Bêma*, par un psalmiste que l'on écoutait et auquel on répondait²³.

La psalmodie, en revanche, est clairement désignée :

Et quia illic (dans les noces mondaines) *voces tubarum, hic cithara psalmorum* ;

Illic, voces maledictae Mali, et hic benedictiones Dei (16, 17-20).

Là, la voix des trompettes, ici, la cithare des Psaumes,

Là, la voix maudite du Malin, ici, la bénédiction de Dieu.

On pourrait objecter que le mot *mazmûré*, sans doute, ici traduit par *psaumes*, peut désigner aussi d'autres chants non-canoniques²⁴. Mais une autre strophe précise :

Hic, quia resonat Spiritus sanctitatis in ore Davidis, citharae ipsius,

Quanto magis regnabit in nos vigilia, ut potentia verborum illius intelligamus (16, 29-33).

Puisqu'ici retentit l'Esprit-Saint dans la bouche de David, sa cithare,

Combien plus régnera sur nous la veille, afin que par la force de ses paroles, nous ayons l'intelligence.

Il s'agit donc bien du chant des Psaumes inspirés. Peut-on savoir maintenant la forme psalmodique utilisée ? Le 4^e *madrošo* comporte cette strophe :

Vigilia et castitate pervigilibus excelsis similes estis vos
Et prophetis, alleluis vestris ; et seraphim trisagiis vestris
(13, 35-39).

Par la veille et la chasteté, aux éveillés d'en-haut vous ressemblez,

Aux Prophètes, par vos alléluias, aux séraphins, par vos trisagions.

Les ascètes sont semblables aux anges par la veille et la chasteté, semblables aux prophètes par leurs *hullolé*, et aux séraphins par leurs *sanctus*²⁵. L'assimilation aux prophètes évoque les chants inspirés des psaumes. On appelle aujourd'hui *hullâlâ*, dans la liturgie chaldéenne, chacune des 20 divisions du Psautier (plus celle qui comprend les cantiques bibliques), et qui se termine par « *alléluia, alléluia, alléluia, gloire à Toi, ô Dieu* ». En outre, parmi les Psaumes qui intercalent un, deux ou trois alléluias au milieu ou à la fin de chaque verset, il y a spécialement les psaumes des « *qolê d-šahro* » (chants de vigile, partie ancienne des Matines) des fêtes. La psalmodie alléluiatique responsoriale étant largement attestée en Palestine, à la fin du 4^e et au 5^e siècle²⁶, on peut penser que plusieurs psaumes de la vigile matinale d'Ephrem étaient chantés de cette manière, utilisée aussi à cette époque par la Synagogue, et restée vivante dans le milieu sémite²⁷.

Il serait sans doute aventureux de vouloir déterminer la structure de ces vigiles. Mais il est intéressant de rappeler quelle est l'ordonnance ordinaire des offices des heures de la liturgie chaldéenne et nommément des *qolê d-šahro*. Ils comprennent quatre éléments dans cet ordre :

1. Psalmodia currens (*hullalé*).

2. Poésie ecclésiastique (*‘ûnîta*) et hymne (*tešbohta*).
3. Psaume choisi avec refrain (*šubbaha*).
4. Prière litanique et oraison du célébrant (*karûzûtâ*).

Quand il y a un *madrošo*, il vient après la prière litanique²⁸.

5. *Hymnodie à deux chœurs ?*

Un passage déjà cité doit retenir à nouveau notre attention :

Conventui illi qui benedixit in Ephrata in nocte, cum effulsit
Salvator noster,

Ecce similes factae sunt turmae vestrae benedictione quae into-
nuat ore vestro (13, 39-42).

A la troupe des anges qui chanta à Bethléem, pour la naissance du Sauveur, correspondent les *turmae* des ascètes. N'est-ce là qu'un pluriel littéraire ? Représentons-nous le lieu où se célèbre la vigile. Les Fils et les Filles du Pacte, qui appartiennent à l'organisation ecclésiastique, occupent, en conséquence, une place à part dans l'église. On sait d'autre part que, dans ces assemblées syriennes, hommes et femmes étaient séparés. Les vierges des deux sexes formaient donc comme deux groupes distincts et, pour le chant, deux chœurs symétriques.

Sous bénéfice de preuves ultérieures, rien n'empêche que, dans ces vigiles matinales, ait été pratiqué le chant à deux chœurs se renvoyant les refrains des *madrošé* ou des psaumes²⁹.

Puissent ces quelques données fragmentaires, complétées ou corrigées, si besoin, par de nouvelles recherches, contribuer à élargir nos connaissances dans le domaine, si important pour l'histoire des formes du culte chrétien, des anciennes liturgies syriennes³⁰ !

1. I.-E. RAHMANI, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, passim (voir l'index 729).

2. N. AKINIAN, *Die Sammlung des 51 Madrashe des hl. Ephrem Calesyrus in altarmenischer Uebersetzung, Untersuchung und Text*, in *Texte und Untersuchungen der altarmenischer Literatur*, t. 1, fasc. 3, Vienne 1957.

3. Une des premières questions à résoudre serait de savoir si ces madrošê appartiennent à l'époque de Nisibe ou à celle d'Edesse.

4. Deux de ces madrošê ont été présentés avec une traduction française par L. MARIÈS lui-même : *Deux antiphonæ de saint Ephrem* : « Le procès de béatification de David » (*Recherches de science religieuse*, 45 (1957) p. 396-408). Mais, à part le refrain initial, elles n'apportent rien à notre sujet.

5. Ephrem, dans ses madrošê, s'exprime souvent à la première personne, s'adressant à ses auditeurs, soit en son nom, soit *in persona Ecclesiæ*. Il termine, par exemple, le deuxième madrošô *De la nuit* en se recommandant lui-même aux prières des « veilleurs » :

Fiat mihi commemoratio in medio vestro

Vigilantes, qui bajulastis gravitatem !

Quia non vigilaverunt ecce multos

Exhortor ut fiant vigiles (11, 89-93) !

De moi, que l'on fasse mémoire, au milieu de vous,

Veilleurs qui avez porté le poids.

Voici que j'en exhorte beaucoup

Qui n'ont pas veillé, à devenir veilleurs !

N.-B. — Dans les références, le premier chiffre renvoie au madrošô, selon le numéro d'ordre qu'il porte dans la collection ; les chiffres suivants, aux stiques numérotés par L. MARIÈS pour l'édition.

6. Comme l'avait déjà remarqué G. BICKELL, *Carmina Nisibena*, Leipzig 1866, p. 32. Sur les différents genres lyriques en usage dans les liturgies syriennes, on peut se reporter à l'article de I. DALMAIS publié dans cette revue : *L'O.S.* 2 (1957), p. 245 ss.

7. Le refrain manque au madrošô 11 ; il pouvait être le même qu'au précédent, comme il arrive dans les collections d'Ephrem quand le mètre ne change pas. Il manque normalement au madrošô 14 qui est la suite de 13 et formait certainement à l'origine une seule pièce. Enfin, il y a une lacune au début du 7^e.

Il est étrange que L. MARIÈS n'ait pas identifié ces 'ânôyé

qu'il prend pour des *titres*. (D'où certaines méprises, comme dans le refrain cité de 10, où le vrai titre *prima noctis antiphona* a été inséré au milieu du refrain dans le texte arménien, et pour lequel il dit, en note, son embarras). C'est pourquoi il n'a pas compté les refrains dans son comput des stiques.

8. C'est à ce mètre qu'aboutissent plusieurs rétroversions en syriaque, faites par M. BRIÈRE pour le madrošô 48 (*R.S.R.* 42 (1954), p. 399 et 401).

9. L. MARIÈS, fidèle aux théories de A. CONDAVIN et de ZENNER élaborées sur la poésie hébraïque, et découpant le texte en : strophe/antistrophe — strophe intermédiaire — strophe/antistrophe, a appliqué ce principe aux 51 madrošê et a préparé toute son édition selon cette présentation en strophes irrégulières de 2 à 8 vers. Il est regrettable que cette théorie — depuis longtemps abandonnée des spécialistes — l'ait empêché de voir la vraie strophique, plus simple, mais aussi belle.

10. Dans la traduction arménienne, ces pièces sont appelées kçowrd ; ou kçord, dont le sens premier est *qui est associé à* ou *qui participe de*. Ce vocable kçowrd appartient au vocabulaire ecclésiastique. Dans le vieux *Lectionnaire arménien*, écho de la liturgie hiérosolymitaine au milieu du 5^e siècle, ce mot désigne les refrains psalmiques de la psalmodie responsoriale et il traduit le grec *'upakoè* ou *'upopsalma*. Par la suite, il est passé à désigner les refrains des antiphones, ce qu'il signifie actuellement dans la liturgie arménienne (F.-E. BRIGHTMAN, *Eastern Liturgies*, p. 579).

Dans le cas présent, il est évidemment la traduction de *'ânôyô* ou de *'onitô* (de la racine *'no* : répondre, chanter en se répondant), nom du refrain des madrošê. La partie a donné ici son nom au tout, comme il est arrivé aussi pour les *'onyatâ* chaldéennes ou les *ma'nyôitô* syriennes, de même que pour les *antiphôna* grecques et les *responsoria* latins.

L. MARIÈS a traduit par *antiphona* et dénomme ainsi ces 51 pièces. C'est, certes, défendable (d'autant que le vocable ecclésiastique *antiphôna*, dans son acception psalmodique ancienne, pourrait bien n'être que la traduction (fin du 4^e siècle) du mot syriaque *'onitô*). Mais étant donné les acceptions liturgiques du mot *antiphona* dans l'usage actuel du latin et du grec, il induit en erreur et il y a un autre mot en arménien pour désigner l'antiphone proprement dite. Nous préférons donc garder son nom propre au genre original qu'est le madrošô.

11. Voir la traduction française de L. MARIÈS, *op. cit.*

12. V.G. Hymn. de Paradiso, 6, 3. Contr. Haer., 18, 4. Carm. Nis. 18, 1.

13. Sur ce sujet, voir E. BECK, Ascétisme et monachisme chez saint Ephrem, *L'O.S.* 3 (1958), p. 273-298 ; également l'article Ephrem in *Dict. de Spiritualité* 26-27, c. 797.

14. E. BECK, *op. cit.*, p. 289.

15. *Ibid.*, p. 281.

16. D'après *Hymn. contra Haereses* 22, 21, cette hiérarchie a trois ordres principaux : évêque, prêtre, diacre, et trois secondaires : docteurs ou catéchistes, lecteurs et ceux du pacte ; cf. *Car. Nisibena*, 19, 3.

17. *De resurr.* 19, 9 ; LAMY II, 754.

18. Surtout :

*Utriusque sexus virgines sancte cantaverunt :
Gloria domino arcæ (ibid. 4).*

Ou encore :

*Casti adolescentes castæque virgines
In hoc festo sunt velut buccinæ et tubæ (ibid. 2).*

19. *Vita*, première recension, LAMY II, p. 63-68 ; *Vita*, autre recension, J. ASSEMANI, B.O. I, p. 47-48 ; comparer l'homélie de Jacques de Sarûg citée dans LAMY III, p. V-VI ; ou, mieux, BEDJAN, *Acta sanct. et marty.* II, p. 672.

20. Expression fréquente chez Ephrem : LAMY II, p. 431, 4 ; 433, 10, 11. ASSEMANI I, 502 b.

21. Allusion à la bénédiction qui résonne après chaque strophe au début du refrain que reprennent les veilleurs :

*Benedictus qui dignos fecit filios Adami
Qui psalmos canerent cum angelis.*

22. On peut penser que ce groupe de *šahôrê* est à l'origine de ces autres *šahôrê* dont parle le *vocabulaire* de MAROUTA DE MAYPHERQUAT (éd. O. BRAUN, *Marutha von Maipherkat. De sancta Nicaeno synodo. Kirchengeschichtlich. stud.* IV, 3, Münster 1898, p. 56. Ce passage de la lettre apocryphe de Marouta à Mar Isaac serait authentique) et qu'il place au dernier rang de la hiérarchie ecclésiastique, après les lecteurs et les psalmistes. Il les dit *préposés aux heures de l'office (tešmeštô) de l'Eglise* et les assimile aux *espadiou (spoudaioi)* grecs. Or, d'assez nombreux textes contemporains permettent de prouver que ces *spoudaioi* avaient une fonction liturgique chorale, spécialement dans les vigiles. Mgr KHOURI-SARKIS, à propos du *Cérémonial* pour l'arrivée de l'évêque (Mésopotamie du Nord, 6^e-7^e siècle), où les *šahôrê* ont un rôle choral précis, s'est intéressé à cette question et a exposé ici-même le résultat de ses recherches (*L'O.S.* 2 (1957), p. 137-184). Nous espérons pouvoir rétablir

quelques chaînons nouveaux dans cette *catena*, à l'occasion de recherches sur les formes de la psalmodie dans les églises syriennes aux 4^e-5^e siècle. Notons seulement ici, que ces *veilleurs* ont laissé des traces dans le bréviaire chaldéen, par exemple, aux matines du vendredi saint (refrain du *madrošô* du 1^{er} *mawtba*) :

*Réveillez-vous, ô veilleurs, chantez
gloire à pleine voix :
Car le lionceau est prisonnier ;
Qui pourrait dormir ?*

(Cf. J. MATEOS, *Lelya-Sapra*, O.C.A. 156, Rome 1959, p. 220, qui renvoie aussi aux matines du vendredi saint du *Breviarium Syrorum* V). On sait que la partie ancienne des matines dominicales et festives chaldéennes s'appellent *qalê d-Šahrâ* ; *chants de veille*.

23. Par un fait difficilement explicable, l'office matinal chaldéen ne comporte pas de lectures d'Écriture. Est-ce le fait d'une disparition ou une particularité originelle ?

24. Dans le refrain du 4^e *madrošô* par exemple :

*Benedictus qui dignos fecit filios Adami
Qui psalmos caneret cum Angelis* (13),

le mot *psaumes* peut désigner aussi bien le chant du *madrošô* lui-même par les ascètes que celui des psaumes bibliques.

25. Dans les notes de sa traduction (166, 167), L. MARIÈS justifie *alleluiis* et *trisagiis* en remarquant que le premier mot se décline en arménien, et que le second, abstrait de forme (*sanctificationibus vestris*) a ici un sens concret ; et il y voit le chant des séraphins d'Isaïe 6,3 que les moines répètent dans le *trisagion*. Ce dernier point serait à prouver. Il pourrait s'agir simplement d'une allusion au refrain de ce même *madrošô* :

*Gloire à Toi par les veilleurs rendus dignes
D'être associés aux saints chérubins* (12).

Quant aux *alleluiis*, nous pensons pouvoir le comprendre comme la traduction de *hullalê* (C. Hymn. de Resurr. 19,9 cité plus haut).

26. CASSIEN, JÉROME, TESTAMENTUM DOMINI, Vie de PORPHYRE de GAZA, etc.

27. Cf. H. AVENARY, *Formal Structure of Psalms and Canticles in early Jewish and christian chant*. Musica disciplina, 7 (1933) p. 1-9.

28. Voir J. MATEOS, *op. cit.*, p. 389 ss.

29. Nous espérons prouver ailleurs que nombre de *madrošê* supposent la double répétition du refrain et que, d'autre part, ceci correspond à la forme antique de l'antiphonie venue précisément au milieu du 4^e siècle de l'Orient syrien au témoignage de THÉODORE DE MOPSUESTE (cité par NICÉAS CHONIATES, *Thes. Orthodoxiae* 5,30).

30. On souhaiterait par exemple qu'une étude liturgique fût faite sur les 11 *Mimrê* de *Bénédiction de la table* publiés récemment dans cette revue *l'O.S.* 4, 1959 p. 73-98, 163-184, 286-294). Et d'abord les deux premiers au moins ne sont-ils pas des *Madrošê*, avec leurs refrains et leurs strophes, de deux vers ? (Le refrain, pourtant typique, du 2^e morceau a échappé aux traducteurs :

*Béni celui qui rassasie notre festin ;
de ses trésors viennent les mets* (p. 84).

Ensuite, de quel repas s'agit-il ? Pas de l'Eucharistie ; mais certainement pas non plus d'un repas ordinaire, même de bons chrétiens. Une assemblée d'élite chrétienne, où l'on s'entretient de sujets spirituels et où l'on interroge *celui qui est savant ès Ecritures*, dans un cadre religieux et quasi rituel, fait plutôt penser à une sorte d'agapes, ou à un repas de fraternité d'ascètes. Signalons à ce propos que les *madrošê* 17 à 46 de la série arménienne (c'est à dire la plus grande partie) tournent sur ce même sujet, et ont en particulier constamment dans leurs refrains le mot *nourrir* ou un synonyme. Ils semblent appartenir aussi au groupe d'hymnes composées pour les ascètes et conservées dans un milieu monastique.

COMPTES RENDUS

Max Thurian, Frère de Taizé : L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession (Paris, Delachaux et Niestlé, 1959, 283 pages.

Plus encore que ses ouvrages précédents, ce nouveau volume du Fr. M. THURIAN apporte une contribution de première valeur à un dialogue oecuménique qui se veut non seulement information réciproque pour dépasser des préjugés trop fréquents, mais volonté d'approfondir l'expression traditionnelle de sa propre foi pour en mieux comprendre la signification authentique.

Il n'est que trop vrai, la question du sacrifice fut et demeure l'un des points sur lesquels positions protestantes et catholiques semblent radicalement incompatibles. Ne serait-ce pas que, dès l'origine, la controverse s'est placée à l'intérieur d'un développement doctrinal trop particulier et s'est formulée dans une langue qui prêtait à trop de malentendus ? Conformément aux intentions profondes des Réformateurs, M. THURIAN nous invite à approfondir le cadre biblique dans lequel baigne la célébration eucharistique et le vocabulaire reçu depuis les origines. Toute la première partie sur le Mémorial dans l'Ancien Testament et le cadre liturgique de l'eucharistie constitue un remarquable travail de théologie biblique dont on ne saurait trop recommander l'étude attentive. Toute la prégnance des vocables sémitiques, si difficile à reconnaître au travers des traductions, nous est restituée par l'auteur qui les replace dans le cadre concret des célébrations mosaïques. Il apparaît alors que ce terme de « mémorial » implique toute une résonnance sacrificielle lorsqu'on l'entend dans son contexte biblique et avec les références à l'Alliance qu'il implique alors.

Le même souci d'une attention rigoureuse aux nuances du vocabulaire est ensuite mis en œuvre pour le Mémorial du Nouveau Testament. Les paroles du Christ à la Cène sont écoutées dans tout l'environnement biblique qui est le leur. L'auteur pense alors pouvoir parler sans risque de mésinterprétation du « sacrifice eucharistique » et ce qu'il nous en dit consonne largement avec la tradition catholique la mieux

assurée. Ce n'est guère que dans les dernières pages, à propos de la doctrine de la présence réelle et surtout de sa permanence, que l'on pourra estimer sa réserve peu cohérente avec la ligne générale de son étude. Encore prend-il soin d'interpréter l'enseignement de CALVIN dans un sens qui, s'il peut être retenu, ne serait pas loin de s'accorder avec les définitions de la foi catholique. Quoi qu'il en soit de ce point, ce beau livre témoigne de l'enrichissement que peuvent apporter la théologie biblique et la compréhension profonde de la mentalité qui se traduit dans les Ecritures.

I. H. DALMAIS o. p.

Noële M. Denis-Boulet : Le calendrier chrétien. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; coll. "Je sais, je crois".

La tâche n'était point facile et l'auteur s'en est acquitté du mieux qu'on pouvait l'espérer.

On retrouvera dans le présent volume la même érudition sous-jacente, solide et étendue, ainsi que les mêmes qualités didactiques qui faisaient tout le prix des livres antérieurs de Mme DENIS-BOULET : *Romée* et *Euchariste* (en collaboration l'un et l'autre avec Robert BOULET).

Le lecteur apprend sans peine dans ce petit livre l'origine de la semaine et de l'année, la formation des cycles du temporel et du sanctoral.

La question si difficile à présenter clairement de la détermination de la date de Pâques est résumée en quelques pages remarquables.

Suivant l'opinion des meilleurs liturgistes, l'auteur se réjouit des récentes réformes du calendrier romain et souligne les dangers d'une extension abusive des fêtes des saints au détriment trop souvent des dimanches.

Enfin, Mme DENIS-BOULET introduit son lecteur au problème posé depuis si longtemps d'une réforme du calendrier civil et en étudie les éventuelles conséquences liturgiques ; elle paraît favoriser personnellement l'adoption d'un nouveau calendrier (celui de la *World Calendar Association*) où la date de Pâques serait immuable, mais dont l'inconvénient serait de rompre le cours ininterrompu depuis des siècles des jours de la semaine par l'introduction d'un jour intercalaire à la fin de chaque année, et d'un jour bissextile tous les quatre ans. Peut-être Mme DENIS-BOULET sous-estime quelque peu les difficultés qu'opposeraient les chrétiens orientaux séparés à cette dernière innovation dont elle trouve les principaux adversaires chez les Juifs orthodoxes et chez les Adventistes.

Cette étude, très accessible, d'une information sûre, n'a pas son équivalent à ce jour ; elle mérite d'être recommandée sans réserve à tous ceux qui souhaitent accroître, par la connaissance d'un des fondements de la vie liturgique, leur culture religieuse et ecclésiastique et participer ainsi plus intimement à cette vie.

R. AMADOU.

Les saints moines d'Orient (IV^e siècle), textes choisis et présentés par le R.P. Placide Deseille, o.s.b. Namur, Le Soleil Levant. 1959. Coll: "Les Ecrits des saints".

Sous ce titre un peu ambitieux, le R. P. Placide Deseille présente un choix de textes distraits des ouvrages suivants : la *Vie de saint Antoine* par saint Athanase, la *Règle de saint Pacôme*, les écrits ascétiques de saint Basile, les *Institutions* et les *Conférences* de saint Jean Cassien.

Ces textes ont été sélectionnés sans doute pour leur valeur documentaire et le volume enrichi de notices, d'une chronologie et d'une table analytique suggère habilement au lecteur non spécialisé l'état et le sens du monachisme oriental au IV^e siècle ; mais, selon le propos de la collection où l'ouvrage prend place, l'« éditeur » s'est surtout soucié de montrer comment l'héritage oriental fut accepté et exploité, à l'usage de l'Occident, par saint Benoît, et, plus encore, d'offrir aux chrétiens d'aujourd'hui des pages spirituelles dont ils peuvent faire le plus large profit personnel.

Comme les auteurs présentés dans cette anthologie sont généralement ignorés du plus grand nombre des chrétiens du XX^e siècle occidental, on peut recommander cette heureuse initiation propre à enrichir l'intelligence et l'âme des fidèles.

R. A.

J.-M. Fiey, o.p. : Mossoul chrétienne, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.

Dans ce très beau volume, l'auteur expose, avec toute la minutie, la science et l'intelligence souhaitables, l'histoire, l'archéologie et l'état actuel des monuments chrétiens de la ville de Mossoul.

L'histoire de ces monuments vient d'abord, suivie d'un chapitre particulièrement utile sur les règles traditionnelles qui présidèrent à la construction des églises anciennes où est analysé

le plan traditionnel de l'église chaldéo-nestorienne et de l'église syrienne.

Enfin une série de monographies est consacrée aux églises anciennes, encore debout, de Mossoul.

Des plans dessinés, des photographies, des index, un lexique des termes courants (surtout d'architecture) complètent le volume et en rendent la compréhension et la consultation extrêmement aisées.

On nous permettra d'attirer tout spécialement l'attention des lecteurs de l'*Orient syrien* sur les pages réservées au plan traditionnel de l'église syro-jacobite. Le R. P. y a mis à profit les sources écrites (textes canoniques et textes de liturgistes) et les sources archéologiques pour décrire très exactement la conception générale qui a inspiré l'édification des églises syriennes anciennes dont plusieurs églises de Mossoul fournissent des exemples concrets.

Le R. P. J.-M. FIEY apporte, sur un point important (l'architecture et la disposition intérieure des églises chaldéennes et syriennes), une contribution très sérieuse dont les historiens et les liturgistes évalueront la richesse et tireront bénéfice, en étudiant ce livre qui deviendra classique.

G. KHOURI-SARKIS.

J. Vanneste, s.j. : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite (Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 261 pages).

Si la personnalité de l'auteur des écrits aréopagitiques demeure mystérieuse — et le P. Vanneste s'abstient sagement d'ajouter une nouvelle hypothèse à tant d'autres, il semble peu douteux qu'il soit d'origine syrienne et, en tous cas, son œuvre exerça, chez les syriens jacobites, une influence comparable seulement à celle dont elle marqua le développement de la théologie occidentale. Dans la présente thèse de Doctorat le P. Vanneste s'en tient à l'ouvrage le plus bref et le plus énigmatique du *Corpus* dionysien, cette « *Théologie mystique* » dont le retentissement est loin d'égaliser celui des *deux Hiérarchies*. Une étude très fouillée de la structure rationnelle qui sous-tend ces quelques pages, permet à l'auteur d'avancer que, si la foi chrétienne, et même orthodoxe, du Pseudo-Denys est indéniable, elle n'a pas parfaitement réussi à renouveler, comme il eut été désirable, un esprit formé selon les structures mentales et dans les perspectives du platonisme tardif de Proclus. Le P. Vanneste suggère que la référence à l'Aréopagite pourrait bien être une allusion à ce « Dieu inconnu » adoré à Athènes et dont Paul

vient révéler le nom véritable. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, on appréciera ces pages fermement construites, excellente introduction à l'intelligence d'un écrit dont le style et la composition découragent les interprètes.

I. H. DALMAIS.

A.M. Goichon : Le récit d'Hayy ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne (Paris, Desclée de Brouwer, 1959, 250 pages).

Dans l'œuvre immense du penseur encyclopédique que fut Avicenne il est peu d'ouvrages aussi obscurs que ces « récits du Vivant, fils du Veilleur ». H. CORBIN qui en a donné récemment une bonne édition les a interprétés à la lumière de la gnose iranienne, comme un récit d'initiation mystique. Et pourtant, remarque Mlle Goichon, Sohrawardi lui-même note expressément qu'Avicenne demeurerait étranger à cette Sagesse Orientale. Aussi, entreprend-elle d'en proposer à son tour une exégèse plus cohérente avec l'ensemble de l'œuvre d'un philosophe formé par la tradition de la Grèce. La familiarité de l'auteur avec l'ensemble de l'œuvre d'Avicenne lui permet de multiplier les rapprochements souvent éclairants : il s'agit d'une propédeutique à la connaissance intellectuelle authentique. Si riche que soit cet exposé et si pertinentes que soient la plupart des positions de l'auteur, il semble cependant que les Récits, comme les mythes platoniciens auxquels ils s'apparentent, marquent qu'Avicenne avait conscience des limites de la pensée conceptuelle et ne se refusait pas, sans verser dans la gnose, à faire appel à d'autres modes d'accès aux réalités spirituelles, ceux qu'autorisent la pensée poétique et ses multiples moyens d'expression.

I. H. DALMAIS.

Adalbert Hamman : La philosophie passe au Christ. Justin ; Editions de Paris, 1959, 359 pages. Collection "Ichthus".

Le troisième volume de la collection *Ichthus* qui « illustre et livre au grand public » des œuvres appartenant aux littératures chrétiennes » (selon les propres termes de l'éditeur) reproduit, corrigé en quelques endroits par le R. P. HAMMAN, le texte français des deux *Apologies* et du *Dialogue avec Tryphon* de saint Justin jadis publié dans la collection Hemmer-Lejay, et introuvable aujourd'hui. C'est une heureuse initiative.

Comme les deux précédents volumes d'*Ichthus*, celui-ci est agréablement présenté, bien imprimé et comporte une illustration souvent remarquable et toujours instructive.

Malheureusement, l'introduction et les notes du R. P. HAMMAN paraissent, dans ce volume comme dans les deux autres, excessivement sommaires si l'on considère qu'il s'agissait d'introduire à l'œuvre de Justin des lecteurs généralement aussi mal informés de l'histoire ecclésiastique que des problèmes théologiques.

R. A.

Il monachismo Orientale, *Orientalia Christiana Periodica*, Institut Pontifical Oriental, Rome, 1958, 364 pages.

En avril 1957, se tenait à Rome, à l'Institut Pontifical Oriental, un congrès international sur le monachisme oriental, au cours duquel toutes les questions touchant au monachisme primitif, dans toutes ses formes et sous toutes les latitudes, ont été évoquées et étudiées par des orientalistes éminents, parmi lesquels nous citerons : le R. P. HAUSHERR, S. J. : « *Spiritualité monacale et Unité chrétienne* » ; Dom Olivier ROUSSEAU : « *Le rôle important du monachisme dans les Églises d'Orient* » ; S. E. ENRICO CERULLI : « *Il monachismo etiopico ed i sui ordinamenti* » ; Mgr AMADOUNI : « *Le rôle historique des hiéromoines arméniens* », etc.

En ce qui touche plus particulièrement aux Églises de langue syriaque, le R. P. Jean van der PLOEG, O. P. a fait un lumineux exposé sur « *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien* ». Sa conclusion était que ce dernier ne s'était pas inspiré des institutions esséniennes, et encore moins en était la continuation chrétienne : « *Les deux institutions... sont deux rejetons d'un même tronc* ».

Enfin, Dom Edmund BECK a traité, avec sa maîtrise habituelle, de l'« *ascétisme et monachisme chez saint Ephrem* », communication que nous avons publiée sur les pages de cette revue en traduction française.

C'est cet ensemble de communications que les directeurs d'*Orientalia Christiana Periodica* ont voulu publier et nous ne pouvons que les en remercier ; car des horizons nouveaux ont été ouverts sur certains aspects, peu connus jusqu'ici, du monachisme oriental primitif. Ceux qui s'intéressent à ces questions trouveront dans ce livre une abondance de matières traitées avec une érudition consommée, mais une érudition qui a le rare mérite d'avoir été mise à la portée de tous.

G. K.-S.

UN NOUVEL ARCHEVÊQUE SYRIEN

Son Exc. Rme Mar Cyrille Emmanuel Benni

Du fait de la démission de Mar Behnam Kandela, le siège archiépiscopal de Mossoul devenait vacant. Les évêques syriens, réunis en synode au début d'octobre 1959, élurent, pour remplacer le prélat démissionnaire, le R. P. Emmanuel Benni.

Mar Emmanuel Benni est né à Bagdad le 1^{er} janvier 1921. A onze ans, il entra au petit séminaire de Saint-Benoît de Jérusalem, puis se rendait au grand séminaire patriarcal de Charfet, tous deux sous la direction des RR. PP. Bénédictins. Le 2 juillet 1944, au terme d'études brillantes, il recevait l'ordination sacerdotale. Rentré en Iraq, il remplit diverses fonctions importantes dont la dernière en date était celle de secrétaire de Son Exc. Mar Jean-Daniel Bakose, archevêque de Bagdad, fonction qu'il cumulait avec celle de directeur des biens-wakfs et le ministère pastoral.

Le 8 décembre 1959, sa Béatitudo Em^{me} le Cardinal Tappouni conférait au Père Benni la plénitude du sacerdoce, et le nouveau prélat rejoignait son diocèse. Mossoul avait le plus grand besoin d'un pasteur énergique, mais qui, à l'ardeur de la jeunesse, allierait la sagesse des vieillards, une douceur évangélique et un doigté de diplomate. Qualités rares mais que Mar Emmanuel possédait. Quoi d'étonnant alors si, deux mois après son arrivée à Mossoul, les esprits frondeurs et surexcités se fussent apaisés ?

L'Orient Syrien, qui a l'honneur de compter Mar Emmanuel parmi ses amis dévoués et ses collaborateurs, se réjouit grandement de son élévation à l'épiscopat. Il lui adresse, avec ses félicitations les plus vives, ses vœux respectueux pour un apostolat bienfaisant et fécond, dont les débuts sont déjà très prometteurs. AD MULTOS ANNOS



Son Excellence R^{me} Mar Cyrille Emmanuel Benni
Archeveque Syrien Catholique de Mossoul

NOTES SUR L'ANAPHORE SYRIAQUE DE SAINT JACQUES

Note 10¹, Rendez-nous dignes..., page 426.

Cette formule n'est pas récente ; elle est en effet toujours employée par les Juifs dans leurs bénédictions. Mais son introduction dans la liturgie eucharistique, comme réponse à une monition diaconale, ne peut remonter à une très haute antiquité. On peut en dire autant de toutes les réponses — ou presque — que font les fidèles à une injonction du diacre. Elles se trouvent certes dans les manuscrits les plus anciens que nous possédions de l'anaphore syriaque de saint Jacques (VIII/IX^e siècle) ; mais de là à les considérer comme primitives il y a un pas qu'on n'a pas le droit de franchir. Elles ne remontent certainement pas au IV^e ou au V^e siècle, mais sont des additions tardives. On ne les trouve nulle part chez les témoins les plus anciens des liturgies orientales en général, et de la liturgie syrienne en particulier. Cyrille de Jérusalem, les *Constitutions Apostoliques*, Jean Chrysostome, le pseudo-Denys l'Aréopagite, le *Testamentum Domini* montrent avec évidence que les fidèles ne sont pas, dans le déroulement du sacrifice, des spectateurs muets, mais qu'ils y participent par leurs attitudes, leurs gestes, leurs chants, leurs acclamations, leurs réponses. Mais toutes leurs interventions orales sont des réponses, ou des reprises, à

1. Les « appels » de ces notes se trouvent dans la traduction française de l'anaphore de Saint-Jacques. Cf. *L'Orient Syrien*, vol. IV, fasc. 4, pp. 425-448. Pour rendre plus facile la recherche de ces appels, nous indiquons la page dans laquelle chacun d'eux est placé.

ce que dit le prêtre, ou la continuation de ce qu'il entonne ; mais non pas des réponses à ce que proclame le diacre : « Amen », — « Et avec ton esprit », — « Ils sont auprès du Seigneur », — « Il est juste et légitime », — la doxologie trinitaire qui suit le *Sancta Sanctis*, le *Sanctus* lui-même. En fait, la seule réponse que doivent faire les fidèles au diacre est tacite ; elle consiste à faire ce qu'il leur demande de faire : Lui, commande ; eux, obéissent.

En une occasion, cependant, ils font réponse au diacre, et c'est au cours de la litanie diaconale, quand celui-ci égrène devant l'assistance les intentions pour lesquelles il les convie à prier. L'assistance fait siennes ces intentions et les recommande à Dieu en l'invoquant : « Kyrie eleison », Seigneur, aie pitié ! ou toute autre formule semblable.

De l'examen des divers manuscrits, il ressort, d'ailleurs, que les monitions diaconales et les réponses que leur font aujourd'hui les fidèles ont été sensiblement amplifiées au cours des siècles, perdant de plus en plus leur concision originelle et, du même coup, leur force. Elles devenaient petit à petit de simples formules, vidées de leur sens et que les fidèles ne comprenaient plus. Ne voit-on pas aujourd'hui, par exemple, dans toutes les églises jacobites (à l'exception peut-être des Jacobites de l'Inde et des Syro-malankars), et presque partout dans les églises syriennes catholiques, le diacre, ou le chantre, ou le servant de messe, chanter ou réciter, en un seul souffle, monitions diaconales et réponses des fidèles à la suite les unes des autres ? Que comprendra le fidèle quand il entendra le servant de messe, si toutefois il l'entend, débiter d'un seul trait, en réponse au salut du célébrant : « Et à ton esprit. Donnons-nous la paix les uns aux autres, chacun à son voisin, par un baiser saint et divin, dans l'amour de notre Seigneur et notre Dieu. Rends-nous dignes, Seigneur, notre Dieu. Et après la paix sainte qui a été donnée, inclinons nos têtes devant le Dieu miséricordieux ; devant toi, Seigneur notre Dieu » ?

Soyons justes ! Les livres liturgiques, à tout le moins, ont conservé, la plupart du temps, au diacre et au peuple, leurs attributions respectives ; et ce n'est pas de leur faute

si le peuple ne participe plus d'une façon active au déroulement du sacrifice.

Contrairement à l'anaphore syriaque de saint Jacques, l'anaphore grecque attribuée au même apôtre ne mentionne que de rares réponses des fidèles au diacre. Nulle réponse ne semble donnée à l'injonction « Embrassons-nous les uns les autres par un baiser saint » ; ou à cette autre qui la suit immédiatement : « Inclignons la tête au Seigneur ». Par contre, le peuple répondra : « Miséricorde, paix, sacrifice de louange » quand, après l'oraison du voile, le diacre lui recommandera : « Tenons-nous bien ; tenons-nous avec dignité, tenons-nous avec crainte... » etc.².

Note 11, le Liber Vitæ.

Il a été dit³ que, pendant que le baiser de paix se transmettait aux fidèles, ceux-ci, ou les clercs, chantaient une antienne appropriée. Il n'en fut pas toujours ainsi, car, si on remonte au V^e ou au VI^e siècle, à la place de l'antienne qui n'existait pas encore, il y avait des sortes de diptyques que le diacre ou le prêtre lisait, et qui portaient le nom de *Sfar hâyé*, Livre de Vie, ou Livre des Vivants⁴.

Pour trouver l'origine première de cette expression, il faut la chercher dans la Sainte Ecriture. Au psaume 69 (v. 28), David maudit ses oppresseurs : « Qu'ils soient effacés de ton *Livre de Vie*, et qu'ils ne soient point inscrits avec tes saints ». Saint Paul écrit à Syzyge : « Je te

2. Pour cette réponse, voir la note 15 ci-dessous.

3. Voir O. S., V. 1, pp. 29 et 30.

4. *Sfar hâyé* (ou *Sefro d-hâyé*) a été presque toujours traduit par *Livre de Vie*. Il peut tout aussi bien se traduire par *Livre des Vivants*. *Ĥâyé*, en effet, toujours au pluriel, signifie « vie » ; mais *hâyé*, pluriel de *hâyo*, signifie « vivants ». Saint Augustin (353-430) parle déjà du *Livre des Vivants* : « Quid enim obest homini quod ex illa tabula non vult eum recitari humana ignorantia, si de *libro vivorum* non eum decet iniqua conscientia », (Epître 78 ; P. L., T. 85, col. 542).

demande de leur venir en aide, car elles m'ont assisté dans la lutte pour l'Evangile, en même temps que Clément et mes autres collaborateurs, dont les noms sont inscrits au *Livre de Vie* » (*Ktôbo d-hâyé*)⁵.

Mais c'est surtout dans l'*Apocalypse* que cette expression revient le plus fréquemment : 13 : 8 ; 17 : 8 ; 20 : 15 ; 21 : 27. S'agit-il d'une simple métaphore, ou existait-il déjà, dès le siècle apostolique, des tablettes sur lesquelles étaient inscrits les noms des membres de l'Eglise naissante qui s'étaient endormis dans le Seigneur et qui méritaient d'être cités devant la communauté ? Cette dernière hypothèse paraît très improbable, quoique plusieurs auteurs l'aient soutenue.

Ces listes des défunts existaient certainement au milieu du IV^e siècle. Les témoignages en sont très abondants et très précis ; et elles étaient lues pendant les synaxes liturgiques. Le *Testamentum Domini* n'indique pas le moment de la liturgie au cours duquel les commémoraisons étaient faites ; saint Ephrem, non plus. Tous les autres documents syriens : saint Cyrille de Jérusalem, les *Constitutions Apostoliques*, saint Jean Chrysostome, l'anaphore de saint Jacques, etc. les placent après la consécration, dans ce que nous appelons aujourd'hui les *diptyques*, ou dans ce qu'on nomme la prière de la *grande intercession*.

Pour éviter des confusions souvent regrettables, dans une question aussi peu claire, il ne nous a pas paru inutile de dresser un tableau synoptique des différentes commémoraisons des vivants et des défunts dans la liturgie syrienne :

1^o) — Le *Liber Vitæ* :

a) Dans le rite syrien occidental, commémoraisons des *défunts*, faites par un *prêtre*, pendant la transmission du baiser de paix.

Témoins : Denys l'Aréopagite (V^e s.), et, avant 903, Moïse bar Képha.

Tombé en désuétude entre le X^e et le XI siècles, au moins dans cette partie de la liturgie.

5. *Philip.*, 4 : 3.

b) Dans le rite syrien oriental : commémoraisons des *vivants* et des *défunts*, faites par le *diacre*, pendant ou aussitôt après la transmission du baiser de paix.

Témoins : Théodore de Mopsueste^{5a}, Narsaï^{5b}, Abraham bar Lipheh^{5c}, et l'auteur anonyme de l'*Explanatio officiorum Ecclesiae*.

5^a. « Tout le monde se tient debout, selon le signe qu'en donne le diacre, et regarde ce qui se passe. Or, on lit sur les tablettes de l'église les noms des vivants et des défunts qui sont trépassés dans la foi au Christ, étant (bien) évident que, par ce petit nombre qui est mentionné maintenant, ce sont tous les vivants et les morts qui sont mentionnés virtuellement ».

Théodore ne dit pas si c'est le prêtre ou le diacre qui fait ces commémoraisons. Le « on » peut signifier l'un ou l'autre, comme dans le pseudo-Denys. Mais le début du paragraphe suivant donne à penser que c'est le diacre : « Mais quand est achevée cette lecture, le pontife s'avance dès lors pour la liturgie, tandis que le héraut de l'église, — le diacre, dis-je, dont les paroles font clairement connaître tout ce qu'il faut que fassent les assistants,... crie d'abord : « Regardez vers l'oblation ». (R. TONNEAU, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, coll. *Studi e Testi*, Vatican, 1949, Homélie 15, § 43, p. 527.

5^b. Homélie XVII, MINGANA, *Narsaï Homiliae et Carmina*, I, p. 278. Selon Narsaï, la lecture du *Livre de Vie* se fait pendant la transmission du baiser de paix. Pas plus que Théodore de Mopsueste, il n'indique si c'est le diacre ou le prêtre qui la fait.

5^c. Abraham bar Lipheh (Cf. CONNOLLY, *Auctoris Anonymi, Explanatio Officiorum Ecclesiae*), mentionne la lecture du *Liber Vitae*, mais ne la commente guère. L'Auteur Anonyme, Georges d'Arbèles, par contre, en donne un commentaire savoureux :

« Le diacre qui remplit les fonctions de Gabriel... s'approche. Il se tient à la porte du sanctuaire, et face au Roi, car il est l'intendant de la maison, et il distribue le salaire devant le père de famille qui en est le donateur. Tout d'abord, il annonce le caractère de son discours : « Priez pour que la paix soit avec nous » ; afin que ne soient pas remplis d'indignation ceux-là qui sont les premiers, selon la parabole du Roi, et ne s'irritent pas contre le Père de famille, croyant qu'ils doivent recevoir davantage ; afin aussi que ne s'établisse pas la jalousie, si l'un reçoit (selon) la miséricorde (du père de famille), et l'autre, selon la mesure de son travail. Cette distribution se fait, en effet, avec justice, selon la miséricorde du père de famille, et

Toujours en vigueur dans les Eglises nestorienne et chaldéenne.

2°) — *La prière de la Grande Intercession :*

Commémoraisons des vivants et des défunts, faites par le *célébrant* après l'épiclese.

Témoins : Catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem, le VIII^e Livre des *Constitutions Apostoliques*, saint Jean Chrysostome, l'anaphore de saint Jacques, celle des XII apôtres, etc.

En vigueur aujourd'hui dans tous les rites orientaux, sauf dans les rites syrien oriental, et copte indigène.

3°) — *Les Diptyques :*

Commémoraisons des vivants et des défunts, faites par le diacre. Elles accompagnent les prières de la grande intercession devenue, en entier ou en partie, secrète.

Pas de témoins connus avant le VII^e siècle.

Pratiqués aujourd'hui par les rites arménien, byzantin, syrien occidental et copte indigène.

4°) — *Le Quatûlîqi :*

Commémoraisons généralement en forme litanique. Elles suivent la prière sacerdotale de la grande intercession et sont faites par le diacre pendant que le célébrant fait la fraction et la signation.

Témoin : le VIII^e Livre des *Constitutions Apostoliques*.

Pratiqué encore par les Syriens occidentaux.

Des trois dernières catégories de commémoraisons il

elle accorde des mansions (commémoraisons) aux évêques, aux prêtres, aux diacres, au chœur, et à tous les autres ; à nos fils et à nos filles, à nos frères et à nos sœurs, à (nos) pères défunts, aux rois fidèles, qui, (tous), sont les derniers venus dans la Vigne. Ensuite aux prophètes, qui entrèrent les premiers dans la Vigne ; aux apôtres et aux martyrs, qui (vinrent) après eux. Il (le diacre) commence par les derniers et (continue) jusqu'aux premiers, selon la parabole de Notre Seigneur qui a dit à son intendant : « Appelle les ouvriers et donne-leur leur salaire et commence par les derniers jusqu'aux premiers » (*Matt.*, 20 : 8) — (CONNOLLY, *Explanatio...* pp. 40 et 41 de la trad.)

sera question en son lieu, aux notes 67 et 86. Nous nous contenterons aujourd'hui d'étudier le *Liber Vitæ*, c'est-à-dire les commémoraisons faites avant la prière eucharistique, et pendant que les fidèles se transmettaient le baiser de paix.

Saint Ephrem connaissait certainement le *Liber Vitæ*. Dans son mimro XI *De Mensa*, il recommande aux frères d'honorer le ministre qui lit le *Livre de Vie* :

Honore les prêtres selon leur rang, et les ministres suivant leurs degrés.

Et à tout fils de l'Eglise attribue honneur en tout temps :
Ce sont les ministres de Dieu et les lecteurs du Livre de Vie. *W-qorûyé da-sfar Hâyé* ⁶.

Quoique Ephrem ne mentionne pas expressément que le Livre de Vie soit lu aux synaxes liturgiques, on peut, par recoupement avec les auteurs contemporains ou un peu plus tardifs, l'affirmer sans crainte de se tromper.

Chez les Syriens, l'expression *Livre de Vie* a cessé peu à peu, en principe, d'être appliquée aux commémoraisons qui suivent la consécration, et auxquelles fut donné le nom grec de *diptyques*, ou de *canons* ; elle fut réservée à d'autres commémoraisons qui, celles-là, étaient faites au commencement de la messe des fidèles ⁷.

Le pseudo-Denys l'Aréopagite place la lecture du *Liber Vitæ* après le baiser de paix :

Par la commémoraison des saintes tablettes qui suit le baiser de paix, on proclame le nom de ceux qui ont vécu saintement et à qui leur constant effort a mérité la perfec-

6. Cf. O. S., IV, 3, p. 292.

7. Nous disons : *en principe*, car aujourd'hui encore, du moins dans certaines églises syriennes qui tiennent plus à cœur que les autres de conserver les anciennes traditions, il se trouve en permanence sur l'autel un petit tableau sur lequel sont inscrits les noms des défunts qu'on veut commémorer, et qui continue à porter le nom de *Sefro d-hâyé*. Le célébrant, après avoir lu la secrète du canon des défunts, dans la prière de la grande intercession, applique son pouce sur l'hostie consacrée, et, de ce pouce, il trace un signe de croix sur le tableau placé devant lui, et il commémore les noms qui y sont inscrits.

tion d'une vie vertueuse. Ainsi sommes-nous exhortés et entraînés à leur exemple vers des modes de vie qui nous assureront un plus grand bonheur... Car les tablettes proclament, comme s'ils étaient vivants, les noms de ceux-là dont la théologie nous enseigne, en effet, qu'ils ne sont point morts, mais plutôt passés de la mort à une vie parfaitement divine⁸.

Or, dans la liturgie qu'il décrit, le pseudo-Denys déclare que la lecture du *Livre de Vie* se faisait au moment de l'apport des offrandes sur l'autel, après le baiser de paix ; et cela lui fournit une occasion pour faire ressortir le symbolisme qui découle de la simultanéité de ces deux actions :

Remarque aussi pieusement que c'est au moment même où l'on dépose sur l'autel des saints sacrifices les symboles sacrés par quoi le Christ se signifie et se communique, que tout aussitôt on lit les noms des saints, pour manifester ainsi qu'ils sont inséparablement unis à lui, dans une sainte union qui n'est pas de ce monde⁹.

Ailleurs, parlant des funérailles des défunts qui ont mené une vie pieuse, et auxquelles étaient admis tous les fidèles, même les énergumènes et les pénitents, à l'exclusion cependant des catéchumènes, il écrit :

Le chef des ministres [l'archidiacre] renvoie ensuite les catéchumènes, puis il proclame les noms de ceux qui se sont déjà saintement endormis, jugeant celui qui vient d'achever sa vie terrestre digne d'être commémoré avec eux et comme eux¹⁰.

Jacques d'Edesse, († 708), dans sa lettre au prêtre Thomas telle qu'elle est citée par Denys bar Salibi, ne parle pas du *Liber Vitæ*. Moïse bar Képha († 903), par contre, le mentionne et cite les raisons pour lesquelles il est lu à l'autel ; et ces raisons rejoignent dans leur thème général celles que donne l'Aréopagite :

8. GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris, 1943, Hiérarchie Ecclés., III, 9.

9. GANDILLAC, *op. cit.*, p. 273.

10. *Ibid.*, ch. VII, II, p. 316.

Le Livre de Vie est lu à l'autel pour les raisons suivantes : 1°, parce qu'il proclame devant nous ceux qui ont atteint pieusement et saintement une sainte fin ; 2°, afin que cette [lecture] démontre qu'ils sont vivants et non point morts. Et ceci est évident du fait qu'ils sont proclamés avec Jésus, selon ce qui est écrit : « Les âmes des justes sont entre les mains de Dieu » ¹¹ ; 3°, parce que, durant leur vie, ils se sont efforcés de faire [des choses] saintes ; 4°, et puis, le fait qu'ils sont lus sur l'autel, qui représente Jésus, nous renseigne qu'ils sont toujours avec Jésus, selon ce qui est [écrit] : « Là où je suis, là aussi sera mon ministre » ¹² ; et selon cet autre [verset] : « Qu'ils soient un en nous » ¹³... En les proclamant, cela nous incite à imiter leur sainte conversation, et aussi leur vraie foi, afin que nous soyons dignes de leur fin bénie, et que, après notre mort, nous soyons proclamés sur l'autel comme ils le sont ¹⁴.

Ce qui ressort clairement des témoignages de Denys et de Moïse est que les tablettes du *Liber Vitæ* contenaient les noms des défunts, et uniquement des défunts, saints ou martyrs ou, au moins, qui ont mené une vie exemplaire. Moïse l'affirme hautement : « Et que, après notre mort, nous soyons proclamés... ¹⁵ ».

En est-il ainsi ? Probablement. Mais Denys parle de *tablettes*, au pluriel ; et Mgr Rahmâni en a déduit, s'appuyant peut-être sur d'autres témoignages, qu'il y en avait deux. Selon l'éminent patriarche, les principaux moments de la vie terrestre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, depuis

11. *Sagesse*, 3 : 1.

12. *Jean*, 12 : 26.

13. *Jean*, 17 : 27.

14. CONNOLLY AND CODRINGTON, *Two Commentaries on the Jacobite Liturgy* ; Moïse bar Kephâ, pp. 32 et 33 du texte syr.

15. Aujourd'hui encore, quand la liturgie mentionne le *Sfar hâyé*, c'est toujours à propos des défunts ; témoin cette strophe d'un mimro de Saint-Ephrem chanté pendant la communion des fidèles :

Fais Seigneur bonne mémoire

A nos pères et à nos frères qui se sont endormis.

Ecris leurs noms

Au livre de vie dans ton royaume.

sa conception jusqu'à sa mort, sa résurrection, son ascension, la descente du Saint-Esprit, ainsi que les noms des patriarches de l'Ancien Testament, des prophètes, des confesseurs etc. auraient été inscrits sur la première de ces tablettes, tandis que la seconde portait les noms des chefs des églises, des rois et de leurs représentants, des bienfaiteurs, etc.¹⁶.

Nous aurions aimé connaître les documents sur lesquels se base Mgr Rahmâni pour définir avec exactitude le contenu de chacune des deux tablettes ; malheureusement, comme il le fait trop fréquemment à notre gré, il tait la source de son information, et nous en sommes réduits aux conjectures. S'il est vrai que le *Livre de vie* commémore les faits saillants de la vie de Notre-Seigneur, et les différentes catégories des saints, ou de ceux qui ont été considérés comme ayant été agréables aux yeux de Dieu, qu'ils soient de l'Ancienne ou de la Nouvelle Alliance, il reste à démontrer : 1°, la réalité de la répartition de ces faits et de ces noms sur deux tablettes différentes, en deux listes distinctes, contenant chacune un groupe déterminé de commémoraisons ; et, 2°, que les vivants fussent commémorés au cours de la lecture du *Liber Vitæ*.

Or, les deux seuls manuscrits connus, et qui reproduisent un texte syrien occidental d'un *Livre de Vie*, le Vaticano Siro 39, et un autre manuscrit de la bibliothèque patriarcale syrienne, ne semblent pas faire une distinction si nette¹⁷. Pas plus que l'Aréopagite, ce texte ne parle de l'existence de *deux* tablettes. On se demande d'ailleurs comment deux tablettes auraient pu contenir tous les noms que nous restituent les manuscrits cités, alors qu'il

16. I. E. RAHMANI, *Les Liturgies Orientales et Occidentales...*, p. 172.

17. Ces deux manuscrits sont apparemment deux copies d'un même texte original, perdu depuis. Leur lieu d'origine et leur destination sont clairement indiqués : « Le *Livre de Vie* selon la tradition de l'église de la Mère de Dieu, qui se trouve dans la ville d'Alep. Ce livre a été écrit par ordre de Mar Ignace, patriarche d'Antioche de Syrie, qui est Šem'un, en l'an 1959 des Grecs » (A. D. 1648) — Cf. CONNOLLY et CODRINGTON, *op. cit.*, introd. p. 8.

n'a pas fallu moins de quatre pages des « *Liturgies Orientales et Occ.* » pour en reproduire le résumé¹⁸.

En ce qui concerne les commémoraisons des vivants, une phrase du prologue de ce *Liber Vitæ* semble donner raison à Mgr Rahmâni, quoiqu'elle puisse être interprétée de plusieurs façons, et cette phrase est la suivante : « ...afin que tout fidèle dont le nom est inscrit sur le saint livre (*sefro*) croit... [que ce nom] est inscrit dans cet autre livre de vie d'en haut, dans l'Eglise des premiers-nés ».

Quoiqu'il en soit, la lecture du *Livre de Vie*, encore en vigueur au début du X^e siècle, comme l'atteste Moïse bar Képha, avait complètement disparu au milieu du XII^e. Denys par Salibi († 1171) le mentionne en effet ; mais, avant de répéter, selon son habitude, ce qu'en avait dit Moïse bar Képha, il commence par avertir le lecteur : « Mais aujourd'hui sa lecture est tombée partout en désuétude¹⁹ ».

Le texte d'un *Liber Vitæ* étant fort peu connu, et ne se trouvant, croyons-nous, que résumé, et en syriaque, dans le livre de Mgr Rahmâni, *Les liturgies orientales et occidentales...*, et en traduction anglaise, dans Connolly et Codrington, *Two Commentaries...*, nous avons pensé être agréable au lecteur de *L'Orient Syrien* en lui en donnant un précis, nous contentant la plupart du temps de citer, dans chaque catégorie, un ou deux noms seulement, ceux qui sont en tête de liste :

Livre du registre des noms (Ktobo da-sfar shmohé) des pères anciens, des justes et des prêtres (kiné w-kohné), prophètes et apôtres, martyrs et confesseurs, pères saints, pasteurs et docteurs, prêtres, chefs des églises, supérieurs des couvents, ermites et cénobites, prêtres et diacres, moines et moniales, grands et petits,... fils de l'Eglise sainte, catholique et apostolique.

18. Pages 282-286. Mgr Rahmâni n'a édité qu'un résumé du texte syriaque. CONNOLLY et CODRINGTON ont édité une traduction complète du texte du *Livre de Vie*, dans leur livre : *Two Commentaries...* pp. 112-127.

19. H. LABOURT, *Dionysius bar Salibi, Expositio Liturgiæ*, Louvain, 1955, p. 40.

[Ce livre] est appelé le Livre de Vie. Il est lu les dimanches et les fêtes dominicales, au moment des mystères, à la droite de la table de vie [l'autel], par l'un des prêtres distingués, à Jérusalem, dans les métropoles, dans les villes illustres et dans les monastères.

Il est lu de temps en temps à la porte du sanctuaire pour la bonne édification... des croyants orthodoxes. Qu'il soit toujours placé sur la table de vie, afin que tout fidèle, homme ou femme, dont le nom est inscrit sur ce saint livre, croit... [que ce nom] est inscrit dans cet autre livre de vie d'en-haut, dans l'Eglise des premiers-nés...

Tout d'abord la mémoire de l'économie de N.S.J.C. dans la chair : son annunciation, sa nativité et sa circoncision ; son entrée au temple... sa fuite en Egypte avec Joseph et Marie sa mère, ainsi que les innombrables prodiges qu'il a faits : il a brisé les idoles et écrasé leurs statues... Il s'en retourna au bout de cinq ans... il demeura à Nazareth... il a été baptisé...

Et ainsi, toute la vie du Christ est retracée sommairement, jusqu'à son ascension au ciel. Vient ensuite la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, dont nous traduisons le paragraphe, car il reprend le thème traditionnel de la révélation de l'anaphore de saint Jacques à l'apôtre dont elle porte le nom :

La descente du Saint-Esprit... et, le second jour, ils [les apôtres] construisirent l'église ; et le troisième jour, ils consacrèrent le myron et l'autel ; et le quatrième jour, Jacques frère de Notre Seigneur offrit le sacrifice, et ce fut le premier sacrifice... Le vendredi, Simon et Jean... accordèrent la guérison au paralytique... et le samedi, ils partirent chacun vers la région qui lui était échue.

Suivent les noms de ceux que le *Livre de Vie* veut commémorer. Mais, malgré une volonté nettement apparente de les classer, la plus aimable fantaisie préside à cette classification. Pour éviter les longueurs, nous ne donnerons ici que les noms chefs de file de chaque catégorie :

Nous mentionnons les noms des Pères anciens... Adam... Eve... Abel... Seth... Enoch... etc.

Les douze patriarches : Moïse, Josué bar Nûn, Job, Samuel... etc.

Nous commémorons ensuite les noms des prêtres et des lévites : Aaron, Lazare... Phinéas... Eléazar... Zacharie, Jean-Baptiste, Ezra... etc.

Les rois : David... Jessé... Ezéchias, le roi de Ninive... etc.

Les douze apôtres... les évangélistes... les 70 disciples... les saintes femmes, Marie Mère de Dieu, sa mère Anne, Elisabeth, Anne la prophétesse, Salomé, Marie de Magdala, Priscilla, Sara, Rebecca, Rachel, Šemûni, Julietta, Barbara, Fabronia, etc.

Où nous nous trompons fort, où les saints de l'Ancien Testament voisinent ici fraternellement avec ceux du Nouveau.

Après l'évocation des « rois victorieux » dont la tête de liste est « Abgar, premier roi croyant », le *Livre de Vie* en vient à « nos patriarches... qui ont administré le siège d'Antioche de Syrie : Pierre, Evode, Ignace... Michel le Grand, Athanase... etc.

Les Pères de l'Eglise d'Occident ne sont pas oubliés pour autant. Sont nommés en particulier :

Denis, Nil de Rome, Anaclet de Rome, Clément de Rome, Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche, Basile, Grégoire, Hippolyte de Rome... Jules de Rome ; et les évêques Jacques de Nisibe... etc.

Les Pères jacobites : Bar Hebraeus, Timothée... etc.

Le *Livre de Vie* commémore ensuite les saints particulièrement vénérés par l'Eglise syrienne, ses docteurs, ses martyrs, et dont certains n'ont jamais été considérés comme saints par cette Eglise :

Mar Ephrem, Isaac, Balai, Siméon le potier, Jean bar Aphtuniya... Julien Sâba... Mar Ananie... Mar Eugène... Antoine, Macaire, Arsène, Pacôme... etc.

que suit une liste des degrés hiérarchiques :

Les chefs des églises, les supérieurs des couvents et des monastères, les chorévêques, les périodeutes, les visiteurs (soûré), les prêtres, les archidiaques, les diaques, les sous-diaques, les anagnostes [i. e. les lecteurs], les psaltes, les interprètes, les exorcistes, les moines, les moniales, ainsi que les autres membres du clergé orthodoxe [qui sont décédés]

de ce lieu et de tout autre lieu, ville, village, hameau, ceux qui sont de la vraie foi orthodoxe, et spécialement ceux de notre propre vraie foi, les enviables Syriens jacobites. Que Dieu leur pardonne en commun, et nous [pardonne] par leurs prières. Amen et Amen.

Une question se présente inmanquablement à l'esprit. Ce *Liber Vitæ* que le prêtre le plus éminent lit au coin droit de l'autel, pendant que les fidèles se transmettent le baiser de paix, ne fait-il pas double emploi avec la prière de la grande intercession ou avec les diptyques qui suivent la prière eucharistique, et que le célébrant, prêtre ou évêque (ou le diacre pour les diptyques), lit à l'autel ? Et si oui, quelle serait la cause ou l'origine de ce double emploi.

Nous ne citerons que pour mémoire la réponse selon laquelle les commémoraisons des vivants et des morts auraient été faites primitivement au début de la synaxe eucharistique, puis transférées, au IV^e siècle, ou plus tard, après la consécration. Cette réponse ne mérite pas qu'on s'y attarde. Outre qu'elle ne repose sur aucun fondement, elle est en contradiction avec les faits. Denys l'aréopagite n'est pas antérieur au IV^e siècle, et encore moins Georges des Arabes et Moïse bar Képha († 903). Or, ce dernier, après avoir développé, comme nous l'avons vu, les raisons pour lesquelles on lit le *Livre de Vie*, continue son explication de chacune des parties de la sainte liturgie, et, arrivé à la prière de la grande intercession, commente chacun des six *canons* qui la constituent. Il n'y a donc pas eu transfert. *Liber Vitæ* et prière de la grande intercession faisaient partie tous les deux de la même célébration. Il en est de même des six diptyques.

Nous ne retiendrons pas, non plus, et pour les mêmes motifs, l'opinion de CONNOLLY et CODRINGTON, selon laquelle les Syriens, à une certaine époque, avaient le choix entre le *Liber Vitæ* lu après la Paix, et le diptyque des défunts, après la consécration : « The book of Life was employed at one period as an alternative to the regular diptychs (or « canons ») for the departed²⁰ ».

20. *Op. cit.*, p. 7.

La réponse la plus communément reçue est celle qui veut que le *Liber Vitæ* contienne les commémoraisons « d'intérêt local », en quelque sorte des diptyques privés : la communauté prie pour les défunts qui lui sont personnellement connus, les membres de la paroisse ou des paroisses avoisinantes ; alors que les canons de la grande intercession seraient « d'intérêt général ». Or, il suffit de jeter un rapide coup d'œil sur le *Liber Vitæ* dont nous venons de donner quelques extraits pour se rendre compte que cette réponse ne résoud pas le problème : elle n'est pas valable, tout au moins en ce qui concerne le *Sfar Hâyé* de l'Eglise syrienne. On y constate en effet que les noms cités appartiennent à l'Eglise universelle, et non à une Eglise locale.

La dernière phrase du *Liber Vitæ* est assez éloquente : elle commémore tous les membres du clergé décédés « de ce lieu et de tout autre lieu, ville village ou hameau... et *particulièrement* ceux de notre vraie foi, les enviables Syriens jacobites ».

Si on veut à tout prix qu'il y ait des commémoraisons « d'intérêt local », des commémoraisons paroissiales, on les trouverait plus aisément, nous semble-t-il, dans la prière de la grande intercession qui suit la consécration et au cours de laquelle le célébrant a la faculté de nommer, parmi les vivants et les défunts, les personnes qu'il veut commémorer.

Comme réponse au problème du double emploi, nous n'avons qu'une simple hypothèse à proposer. La synaxe eucharistique n'a pas toujours été liée intimement à la partie de la liturgie que nous appelons aujourd'hui « messe des catéchumènes ». Les exemples de liturgies de catéchumènes sans liturgies eucharistiques, et *vice versa*, sont très nombreux. Et même quand les deux étaient célébrées, elles ne se suivaient pas nécessairement. A Jérusalem notamment, elles étaient séparées, non seulement dans le temps, mais aussi dans l'espace. Si on en croit Ethérie²¹, la liturgie des catéchumènes avait lieu à l'église majeure ;

21. H. PÉTRÉ, *Ethérie, Journal de Voyage*, coll. « Sources chrétiennes », Paris, 1948, p. 199.

la liturgie eucharistique, par contre, se célébrait à l'*Anastasis* (saint Sépulcre).

Les commémoraisons n'étaient pas particulières aux synaxes eucharistiques. Elles avaient lieu également à la fin de certains offices, par exemple les Vigiles. La même Ethérie écrit : Quand l'office des vigiles est terminé, « voilà qu'arrive l'évêque avec le clergé. Aussitôt il entre dans la grotte et, derrière les cancels, il dit d'abord une prière pour tout le peuple. Il rappelle ensuite les noms de ceux dont il veut faire mémoire, puis il bénit les catéchumènes ²² ». Elles se faisaient, de même, selon le pseudo-Denys, à l'office des morts (voir p. 136).

On peut donc supposer que la messe des catéchumènes possédait, elle-aussi, des commémoraisons, et que ces commémoraisons se faisaient avant le renvoi. Quand les deux synaxes se soudèrent de façon à ne plus composer pratiquement qu'une seule liturgie, les commémoraisons propres à la liturgie des catéchumènes se déplacèrent pour venir occuper, dans la messe des fidèles, un « temps mort », un temps où nulle prière n'était dite, celui où les fidèles se transmettaient le baiser de paix. Il faut croire que cette transmission ne se faisait pas dans un silence absolu ²³. Les catéchèses de Sévère renseignent sur la tranquillité relative des fidèles au cours des offices ; et ce n'est certainement pas pour rien que les diacres ordonnaient si fréquemment aux chrétiens de garder le silence. Ceci explique aussi que, à la disparition de la lecture du *Livre de Vie*, ce temps mort fut occupé par le chant d'une antienne.

L'Eglise syrienne orientale (nestorienne et chaldéenne) n'a jamais connu ce problème de commémoraisons doubles. Elle ne possède qu'une seule série de diptyques et, détail digne d'attention, cette série n'est pas seulement placée, à peu de choses près, à l'endroit de la liturgie où les Syriens occidentaux lisaient le *Livre de Vie*, c'est-à-dire

22. *Ibid.*, p. 191.

23. Sur le silence très relatif qu'observaient les chrétiens dans les réunions ecclésiales, voir la très intéressante citation de Sévère d'Antioche, dans l'article du R. P. GRAFFIN : *La Catéchèse de Sévère d'Antioche*, dans *O. S.*, V. 1, p. 51.

entre « Paix à vous tous » et la monition diaconale ordonnant le saint baiser, mais aussi elle se lit à la porte du sanctuaire. Les rubriques, de leur côté, rappellent ceux du *Liber Vitæ* de l'Eglise syrienne occidentale : « De plus, j'écris les diptyques, c'est-à-dire le Livre des Vivants et des défunts, qu'on lit au moment des mystères, devant la porte de l'autel, les dimanches et les fêtes dominicales²⁴ ».

Disons enfin que les Maronites ont introduit, entre la prière de la paix et celle de l'imposition des mains qui, dans l'anaphore, la suit immédiatement, une prière secrète fixe, qui fait donc partie de l'*Ordo Communis* maronite, mais qui n'a rien à voir avec le *Liber Vitæ*. Elle est mise en relation avec la transmission du baiser de paix, quoique, chez les Maronites, cette transmission ne se fasse qu'après la prière de l'imposition des mains et celle du voile :

Seigneur Dieu puissant, toi qui, dans l'abondance de tes miséricordes, as visité notre bassesse, et nous a placés, nous tes serviteurs misérables et pécheurs, devant le service de ta majesté, afin que nous soyons des ministres pour ton saint autel ; toi donc, Seigneur, en ce moment, dans l'abondance de tes grâces, fortifie-nous par la vertu de l'Esprit-Saint ; donne-nous l'éloquence, afin que nous invoquions ton Esprit très saint sur cette oblation, placée pour le pardon de nos péchés et le salut de nos âmes, que nous nous donnions la paix les uns aux autres par un baiser saint, que nous nous enrichissions en ton amour, que nous croissions en ta dilection, et nous t'offrirons glorification et action de grâces, et à ton Fils unique et à ton Esprit-Saint, maintenant...

Note 12, prière de l'imposition des mains, page 426.

Il a été déjà dit²⁵, et nous le répéterons encore à la note 20, que les trois formules que le célébrant, tourné

24. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, p. 275, d'après un document du Kurdistan que lui avait fait parvenir le Rev. Maclean, (p. 246).

25. Voir O. S. V. I, p. 16, note 15.

vers les fidèles, récite pendant l'anaphore, et qu'il accompagne de trois signes de croix, ne constituent pas véritablement des « bénédictions », quoique nous leur ayons conservé ce titre, mais des salutations, ou, en quelque sorte, des souhaits, des vœux que le prêtre adresse à ses fidèles.

La *vraie* bénédiction est la prière que le célébrant adresse à Dieu, sollicitant de lui, en faveur *de la* ou *des* personnes pour qui il veut du bien, ses grâces, ses dons, ses faveurs. Le geste rituel, traditionnel, universel qui accompagne ces bénédictions est l'imposition des mains.

Pour retrouver l'origine de ce geste, il faut remonter jusqu'au premier livre de la Bible, la *Genèse*²⁶ où l'on voit Jacob bénissant ses petits enfants :

Et Israël étendit sa main droite et la posa sur Ephraïm, qui était le cadet ; et sa main gauche sur Manassé, en croisant ses mains, car Manassé était l'aîné ; il bénit ainsi Joseph :

Que le Dieu devant qui ont marché mes pères, Abraham et Isaac,

Que le Dieu qui fut mon pasteur depuis que je vis jusqu'à maintenant,

Que l'ange qui m'a sauvé de tout mal, bénisse ces enfants !

Que survive en eux mon nom et le nom de mes ancêtres, Abraham et Isaac !

Qu'ils croissent et multiplient sur la terre !

La bénédiction par l'imposition des mains se continua ainsi à travers tout l'Ancien Testament. L'Eglise chrétienne, issue du judaïsme, n'avait aucune raison d'abandonner une tradition aussi vénérable, d'autant que le Sauveur lui-même lui en avait donné l'exemple, bénissant les enfants en leur imposant les mains ; bénissant ses apôtres au moment de son ascension : « et, *levant les mains, les bénit*²⁷ » ; elle la conserva et la continua. Le Nouveau Testament en fournit maint exemple : les « prophètes » d'Antioche, après avoir jeûné et prié, imposèrent

26. Chapitre 48 : 14-16.

27. *Luc*, 24 : 50.

les mains à Saul et à Barnabé, avant leur départ pour leur première mission ²⁸.

Si aujourd'hui l'imposition des mains s'identifie, chez beaucoup, avec la réception d'une grâce sacramentelle, il convient de se rappeler qu'il n'en était pas ainsi autrefois, et que l'imposition des mains était le geste normal, ordinaire, de la bénédiction ; et, c'est en tant que telle, qu'elle pénètre dans la liturgie.

Pour Jérusalem, Ethérie est témoin que la bénédiction par l'imposition des mains termine toute réunion chrétienne. L'évêque n'assiste pas toujours à toutes les réunions ecclésiales ; mais il vient toujours bénir les assistants avant leur congédiement :

Quand le diacre a fini de dire ce qu'il a à dire, l'évêque fait d'abord une prière. Il prie pour tous, et tous prient en même temps, aussi bien fidèles que catéchumènes. De nouveau le diacre élève la voix, demandant que tous les catéchumènes qui se trouvent là baissent la tête ; et l'évêque, debout, prononce la bénédiction sur les catéchumènes. On fait encore une prière. De nouveau le diacre élève la voix et demande que chacun des fidèles qui se trouve là baisse la tête ; l'évêque bénit encore les fidèles. Alors le renvoi a lieu de l'*Anastasis*.

On a remarqué que, à la demande du diacre, les catéchumènes d'abord, les fidèles ensuite, baissaient la tête pour recevoir la bénédiction, et que l'évêque prononçait la bénédiction *sur* les catéchumènes, puis *sur* les fidèles. Ethérie ne dit pas expressément que l'évêque étend ses mains sur les têtes inclinées. A-t-on besoin de dire ce que chacun sait ? Mais les canons attribués à saint Basile combleront cette lacune, si lacune il y a : « Qu'ensuite le prêtre ordonne qu'on courbe la tête, et lui-même, la main étendue sur eux [les fidèles], qu'il bénisse chacune des catégories ; puis il les renverra en paix ²⁹ ».

La suite de la description que fait Ethérie de l'office du Lucernaire à Jérusalem n'est pas moins intéressante que le début :

28. *Actes*, 13 : 3.

29. RAHMANI, *I Fasti della Chiesa...*, Rome, 1920, p. XIV.

Après quoi, on conduit l'évêque de l'*Anastasis* à la *Croix* au chant des hymnes ; et tout le peuple y va aussi avec lui. Une fois arrivé là, il fait d'abord une prière, puis bénit les catéchumènes ; puis il fait une autre prière, puis bénit les fidèles. Et après cela, aussi bien l'évêque que toute la foule va derrière la *Croix*, et là on fait encore la même chose que devant la *Croix* ³⁰.

Ainsi, les bénédictions que donne l'évêque précèdent toujours le congédiement ; et chaque congédiement est toujours précédé d'une bénédiction, même si la réunion ne s'est tenue que pendant un temps très court, comme celles qui ont eu lieu devant et derrière la *Croix*, c'est-à-dire dans le parvis intérieur qui sépare le Martyrium de la basilique qui renferme le saint tombeau, et dans la chapelle adossée au Calvaire.

La tradition d'Antioche est presque identique à celle de Jérusalem. D'après les *Constitutions Apostoliques*, non seulement les catéchumènes sont bénis avant leur congédiement, mais aussi chacune des catégories de fidèles (énergumènes, pénitents) reçoit une bénédiction qui lui est propre. Les fidèles sont bénis à leur tour quand la dernière prière de l'oblation a été faite. Avant chacune des bénédictions, le diacre enjoint à ceux qui vont la recevoir de s'incliner et de recevoir la bénédiction : « *Inclinate et accipite benedictionem* ».

Cette dernière imposition des mains se retrouve dans toutes les liturgies. Le rite romain ne l'a conservée que pour certaines occasions et notamment à certaines fêtes du carême où, après la postcommunion, il y a une dernière oraison qui s'intitule « *super populum* ». Elle est précédée de la monition, autrefois diaconale : « *Humiliate capita vestra Deo* ».

La liturgie syrienne, pour sa part, connaît dans son anaphore trois bénédictions par imposition des mains. La troisième et dernière est celle qui termine la synaxe eucharistique et précède le renvoi. Les lignes ci-dessus ont indiqué suffisamment son origine. La seconde suit le *Pater* et précède le *Sancta Sanctis*. Son introduction dans

30. H. PÉTRÉ, *op. cit.*, pp. 193, 195.

la liturgie est moins aisée à expliquer. La première, celle qui fait l'objet de cette note, se trouve intercalée entre la prière de la paix et celle du voile, dans la partie pré-eucharistique de l'anaphore. Pourquoi et comment est-elle venue se loger là ?

Il faut que nous nous reportions encore une fois au texte de la lettre de Jacques d'Edesse au prêtre Thomas : « Quand petit à petit les divers rites et traditions ont été mis en ordre, on fit de ces trois prières des fidèles, l'une pour demander la paix mystiquement : la seconde, de l'imposition des mains ; et, avec la troisième qui la suit, on découvre l'autel³¹ ».

Nous ne savons ni quand, ni par qui, le thème des trois prières pré-eucharistiques ordonnées par les canons de Laodicée a été défini. On sait, par contre, que l'imposition des mains, accompagnée d'une prière de bénédiction, s'est trouvée de très bonne heure faire partie de ces trois prières des fidèles. Le II^e livre des *Constitutions Apostoliques* semble, en effet, connaître une imposition des mains aussitôt après la paix :

Deinde episcopus, populo pacem precatus, benedicat ei sicut et Moyses sacerdotibus præcepit ut populo his verbis benedicerent : « Benedicat tibi Dominus, et custodiat te ; ostendat Dominus faciem suam super te, et det tibi pacem ».

Precetur autem episcopus et dicat : « Salvum fac populum tuum, Domine, et benedic hæreditati tuæ, quam acquisivisti et possedisti pretioso sanguine Christi tui, ac appellasti regale sacerdotium ac gentem sanctam ».

Post illa, sacrificium fiat³².

L'imposition des mains n'est pas expressément mentionnée, mais la Bible montre Moïse et Aaron bénissant le peuple en levant la main³³.

Le VIII^e Livre des *Constitutions Apostoliques* ne connaît aucune imposition des mains avant le dialogue eucharistique ; le *Testamentum Domini*, non plus. De la

31. H. LABOURT, *op. cit.*, p. 7.

32. FUNK, *Didascalia et Constitutiones...* Livre II, LVII, 20.

33. *Lévitique*, 9 : 22.

lettre de Sévère d'Antioche à la patricienne Céserea ³⁴, on recueille une simple probabilité de l'existence de cette imposition des mains dans la liturgie syrienne. Si, en effet, Sévère connaît la prière du voile qui accompagne son ablation par les diacres, il est à croire qu'il connaissait aussi la première prière de l'imposition des mains, les trois prières pré-eucharistiques ayant toujours constitué, dans la liturgie syrienne d'Antioche, un seul bloc.

Pour avoir sur ce point une certitude, il faut descendre jusqu'à Jacques d'Edesse († 708) et à sa lettre au prêtre Thomas que nous avons citée. Depuis, l'imposition des mains et la prière « O toi qui seul es compatissant » sont constantes et sans variation aucune.

Moïse bar Képha († 903), que citera plus tard Denys bar Salibi (1171), presque mot pour mot selon son habitude, écrit, à propos de la monition diaconale « Inclignons nos têtes devant le Seigneur » :

Par ces paroles il recommande instamment aux fidèles d'incliner leurs têtes corporelles et spirituelles, de le supplier et de recevoir de lui cette bénédiction que le prêtre lui a demandée pour eux au cours de cette seconde prière. Car, dans tout le *qûrôbo*, il y a trois prières qui sont dites plus particulièrement sur le peuple : cette seconde [parmi les trois prières pré-eucharistiques] ...et celle qui précède le *Sancta Sanctis*, et celle qui est dite à la fin et à l'achèvement de tout le *qûrôbo*. Il est évident qu'elles sont [dites] plus particulièrement sur le peuple, de ce que, avant ces trois prières, le diacre dit : « Inclignons nos têtes devant le Seigneur ». Et ces trois prières s'intitulent « de l'imposition de la main » (*syom 'ydo*). Elles s'intitulent aussi : « sur le peuple ». Il convient de savoir que chaque fois que le diacre dit : « Inclignons nos têtes devant le Seigneur », c'est la prière « sur le peuple » que prie l'évêque ou le prêtre.

Il semble que, du temps de Moïse, certains, au lieu de courber la tête pour recevoir la bénédiction, se mettaient à genoux. Bar Képha les reprend : la gène-flexion ou l'agenouillement ne sont pas de mise pendant la célébration de la sainte liturgie :

34. O. S., V. I, p. 25.

Il faut savoir également qu'ici, à l'oblation, il ne convient pas que le peuple plie le genou (*nsim burko*), et cela, pour deux [raisons] : La première est que la gémflexion est le signe de notre chute ; et le qûrôbo, le symbole de notre résurrection. La seconde est que le diacre commande ainsi : « Inclignons nos têtes devant le Seigneur », et non point : « Plions le genou devant le Seigneur ». En conséquence, ce qu'ordonne le diacre, c'est cela que doit faire le peuple : incliner sa tête seulement. Et aussi, le prêtre dit ainsi (*dans la prière de l'imposition de la main*) « ...à ceux qui ont courbé leurs têtes...³⁵ ».

Pour quelle raison cette seconde prière des fidèles est-elle devenue une prière de bénédiction, d'imposition des mains ?

Plusieurs hypothèses se présentent, dont nous ne retiendrons que deux.

1°. — *Par symétrie* : Puisque la messe des fidèles se terminait par une bénédiction par l'imposition des mains, n'étais-il pas normal qu'elle commençât également par une bénédiction ? Quand on considère ces trois prières des fidèles, on s'aperçoit que le thème de la première s'imposait : demander à Dieu sa paix, et la donner à son prochain, ce par quoi s'ouvrait toute réunion chrétienne. Le thème de la troisième s'imposait lui aussi : l'ablation du voile découvrait les dons. La matière du sacrifice, les « saints mystères, se présentaient à la vue des fidèles pour la première fois. Il était normal de prier Dieu pour que ce sacrifice soit un gage de justification pour ceux qui y participaient. Le thème de la seconde prière ne s'imposant pas, il convenait de le choisir parmi ceux qui étaient le plus en harmonie avec l'ouverture du service de l'oblation. Or, que pouvait-on trouver de plus apte que la bénédiction de ceux qui allaient participer à cette oblation ?

Ce qui permet d'étayer cette hypothèse, c'est que, de la description que fait Moïse bar Képha de la liturgie syrienne telle qu'elle se célébrait de son temps, on est amené facilement et logiquement à considérer cette prière

35. CONNOLLY et CODRINGTON, *op. cit.*, pp. 34, 35.

de l'imposition des mains comme constituant *pratiquement* la prière qui ouvre le *qûrôbo* ; ce qui la précède : oraison de la paix, baiser de paix, lecture, très longue ainsi qu'on l'a vu, du *Livre de Vie* n'étant qu'une sorte de préparation au sacrifice. Moïse, en effet, et en cela il se conforme à une tradition fort ancienne, attestée par le pseudo-Denys et Georges des Arabes, place le lavement des mains *après* la lecture du *Livre de Vie*. Ce serait donc après que le célébrant se soit purifié le cœur et la conscience par le lavement symbolique de ses mains qu'il commence effectivement la célébration du service du *qûrôbo*. N'est-ce pas cela aussi que suppose implicitement la tradition de l'Eglise maronite qui place l'ordre du diacre de se bien tenir, de se tenir avec crainte, avant la prière de l'imposition des mains ? De pareilles monitions précèdent toujours les moments les plus importants de la liturgie.

2°. — *Par un déplacement de l'imposition des mains* faite autrefois sur les catéchumènes et sur les autres catégories de chrétiens qui étaient renvoyés du temple avant l'oblation. Tous les auteurs anciens : Jean Chrysostome, les *Constitutions Apostoliques*, Ethérie, le pseudo-Denys etc. parlent longuement de l'imposition des mains sur les différentes catégories de chrétiens avant leur congédiement. A l'époque où écrivait Moïse bar Képha († 903), et peut-être même au temps de Jacques d'Edesse († 708), le renvoi des catéchumènes avait pratiquement disparu des mœurs liturgiques des Syriens d'Antioche. Si parfois, dans certaines églises, le diacre, se conformant à la tradition ancienne, prononçait le renvoi, sa monition n'était suivie d'aucun effet. La disparition du renvoi *effectif* n'a donc pas eu pour corollaire la disparition de la monition diaconale l'ordonnant. Cette monition subsiste encore dans les liturgies byzantine, chaldéenne, arménienne, et même maronite. Elle subsistait encore au X^e siècle dans l'Eglise syrienne jacobite, sans quoi Moïse bar Képha ne se serait pas étendu si longuement (pages 22-25) pour la commenter et analyser les raisons pour lesquelles les cinq catégories congédiées ne devaient pas assister à l'oblation.

Parallèlement, l'imposition des mains sur les catéchumènes serait demeurée elle-aussi, mais sa formule

aurait été modifiée de telle sorte que l'évêque — ou le prêtre —, au lieu de solliciter les grâces du Seigneur sur les cinq catégories de chrétiens qui devaient quitter l'enceinte sacrée, invoquait Dieu sur l'assemblée chrétienne tout entière, sans distinction de catégories.

On trouve un exemple de cette évolution dans la liturgie nestorienne où l'imposition des mains se fait *sur les fidèles*, quoique la prière de bénédiction se trouve placée avant la formule de renvoi des catéchumènes. Après la longue litanie diaconale par quoi débute la liturgie des fidèles, le diacre proclame : « Inclinez vos têtes pour l'imposition des mains et recevez la bénédiction ». Les fidèles courbent leurs têtes et le prêtre en fait autant, au lieu d'étendre ses mains sur l'assemblée. La prière qu'il récite ne fait aucune allusion aux catéchumènes :

Seigneur, Dieu puissant, à toi est l'Eglise catholique qui, par la Passion de ton Christ, a été rachetée [et est devenue] les brebis de ton troupeau... Par la grâce du Saint-Esprit sont accordés les degrés de l'imposition de la main du sacerdoce orthodoxe. Par ta clémence, Seigneur, tu as rendu la faiblesse de notre humble nature digne de devenir membres connus dans le corps glorieux de la sainte Eglise, pour distribuer les secours spirituels aux âmes des *fidèles*. Maintenant, Seigneur, accomplis en nous ta grâce et répands, par notre intermédiaire, tes dons. Que tes miséricordes et la compassion de ta divinité soient sur nous et sur ce peuple que tu t'es choisi... ³⁶ ».

C'est après cette prière secrète et l'ekphonèse qui la suit qu'a lieu le renvoi des catéchumènes :

Que celui qui n'a pas reçu le baptême s'en aille.
 Que celui qui n'a pas reçu l'onction de vie s'en aille.
 Que celui qui ne la reçoit pas s'en aille ^{36a}.
 Allez, auditeurs, et surveillez les portes.

36. BRIGHTMAN, *op. cit.*, p. 266 ; et *Ordo Chaldaicus... juxta morem Ecclesiae Malabaricae*, Alwaye, 1946, p. 223.

36^a. Rahmâni pense que le pronom « la », dans cette formule de renvoi, désigne l'Eucharistie qu'on ne voulait pas indiquer plus clairement à cause de la discipline de l'arcane. Georges d'Arbèles lui donne raison. Il écrit en effet : « Quand

La même évolution se retrouve dans la liturgie arménienne :

Le diacre : Adorons Dieu.

Le chœur : Devant vous, Seigneur ³⁷.

Le célébrant : Par votre paix, Christ notre Sauveur, laquelle est au-dessus de toute pensée, de toute parole, fortifiez-nous et gardez-nous impavides devant tout mal ; mettez-nous au niveau de vos vrais adorateurs, qui vous adorent en esprit et en vérité. Car à vous, très sainte Trinité, convient la gloire...

Le fait que cette prière est adressée au Christ et non à Dieu le Père est une indication suffisante en soi qu'elle n'est pas primitive. Elle a probablement remplacé une autre prière dont le thème était la bénédiction des catéchumènes ; en effet, le renvoi de ceux-ci la suit immédiatement : « Qu'aucun des catéchumènes et de ceux dont la foi est imparfaite, qu'aucun des pénitents et des impurs ne s'approche de ce divin mystère » ³⁸.

Dans la liturgie grecque de saint Jacques, on trouve également une imposition des mains avant le renvoi des catéchumènes, mais la prière que récite le prêtre (*incliné*) peut avoir été dite autrefois sur les catéchumènes : « ... ut... *ad lumen veritatis ducti*, tibi gloriam et gratiarum actionem mittamus... » ³⁹ ».

le diacre dit « Que celui qui n'a pas reçu le baptême s'en aille » et « celui qui ne la reçoit pas », ceux qui n'avaient pas reçu le baptême s'en allaient ; et aussi, afin que si quelqu'un, à cause de quelque péché imprévu, ne devait pas recevoir le sacrement, il s'en aille (lui-aussi). Mais ceux qui le recevaient restaient ». (CONNOLLY, *Auctor Anonymus, Interpretatio...* p. 32).

37. Curieuse réponse si l'on considère l'ordre du diacre ! On voit nettement que la monition diaconale traditionnelle, qu'on retrouve dans toutes les liturgies : « Inclignons la tête devant le Seigneur », a été modifiée, mais que la réponse des fidèles est restée celle d'autrefois.

38. AMADOUNI, *La divine liturgie du rite arménien*, Venise, 1957, p. 32.

39. B. MERCIER, *La Liturgie de Saint-Jacques*, Patr. Orient XXVI, 2, Paris, 1946, p. 177.

Avant d'en terminer avec la prière de l'imposition des mains, il nous faut attirer l'attention sur ce qui semble être une anomalie dans l'anaphore des douze apôtres, que le R. P. Raes considère comme très ancienne et contemporaine de celle des *Constitutions Apostoliques*.

On a vu, par Moïse bar Képha, repris par Denys bar Šalibi, que chaque fois que le diacre ordonne de courber la tête, la prière qui suit est une prière d'imposition des mains ; et cela est vrai dans toutes les anaphores étudiées dans le *Corpus des Anaphorae Syriacae*, de l'Institut Pontificat Oriental de Rome, et dans toutes celles que nous possédons personnellement, ou dont nous possédons des microfilms, à l'exception des quelques détails ci-dessous.

En ce qui concerne cette première prière d'imposition des mains, nous noterons que :

1°) dans presque toutes les anaphores, ces prières contiennent une phrase ou un membre de phrase indiquant l'inclination de la tête par les fidèles ; ou tout au moins, comme dans l'anaphore de saint Basile, il est demandé à Dieu d'*étendre sa main* sur le peuple ;

2°) dans l'anaphore syriaque attribuée à saint Jean Chrysostome et qui dépend de l'anaphore beaucoup plus ancienne de Jacques de Sarûg, a) l'allusion à l'inclination fait défaut ; b) dans cette deuxième prière, un membre de phrase rappelle la prière de la paix : « Tu es la paix qui réconcilie ceux qui sont irrités » ; c) une allusion à l'inclination se trouve dans la troisième prière, dite prière du voile ;

3°) dans la II^e anaphore attribuée à Dioscore, la deuxième prière semble être une prière d'actions de grâces plutôt qu'une prière d'imposition des mains. Mais cette anaphore est très récente et semble être une compilation de prières prises à d'autres anaphores ;

4°) mais c'est surtout dans l'anaphore attribuée aux douze apôtres, la plus ancienne de toutes, après celle de saint Jacques, que le problème se pose avec le plus d'acuité ; en effet :

La première des trois prières pré-eucharistiques est bien une prière de la paix.

La deuxième, précédée de la monition diaconale : « In-

clinons nos têtes devant le Seigneur » *n'est pas* une prière d'imposition des mains, mais une seconde prière de la paix :

« Que ta paix, Seigneur, et ta tranquillité, ta charité et ta grâce, et la miséricorde de ta divinité, soient avec nous tous les jours de notre vie ; et nous te rendrons gloire... ».

La troisième des prières pré-eucharistiques, celle du voile, est, elle, bel et bien une prière caractérisée d'imposition des mains :

Nous nous prosternons devant toi, roi des rois et seigneur des seigneurs, et nous te demandons *d'étendre ta main* compatissante sur tes serviteurs *inclinés* devant la redoutable grandeur de ta majesté. Bénis, garde, purifie et sanctifie les brebis de ton troupeau racheté par le sang pur de ton Fils unique. Fais que ton sceau redoutable resplendisse sur leur front, afin que l'ennemi reconnaisse qu'elles sont les brebis rachetées de ton troupeau...

Pourquoi cette anomalie ? Il est évident que la place de cette troisième prière se trouve après la prière de la paix et l'ordre du diacre de courber la tête. Aussi, si tous les manuscrits jacobites ont conservé l'ordre que nous avons mentionné ci-dessus, la plupart des manuscrits d'origine maronite l'ont retouché ; et le résultat de cette retouche a été fort heureux :

La prière du voile des manuscrits jacobites a retrouvé sa place normale de prière d'imposition des mains ;

et la prière d'imposition des mains des manuscrits jacobites est devenue prière du voile. Comme, chez les Maronites, le baiser de paix est donné après la prière du voile, et que le thème de cette prière est précisément la paix, la succession des trois prières est devenue harmonieuse, malgré le doublet. Malheureusement, les éditions du missel maronite de 1838 et de 1888 n'ont pas cru bon de tenir compte de ces corrections, et elles ont gardé tel quel l'ordre des prières des manuscrits jacobites.

*
**

Le geste de l'imposition des mains a disparu de bonne heure. La cause doit être cherchée, croyons-nous, dans le

pullulement des anaphores. Il n'était pas possible de demander au célébrant de retenir de mémoire *toutes* les prières de *toutes* les anaphores, ou même d'un certain nombre de ces anaphores⁴⁰. Moïse bar Képha mentionne la posture que doivent prendre les fidèles pendant ces prières ; mais il ne dit pas si le prêtre se tourne vers l'assistance pour lui imposer la main. Si Moïse prend tant de peine pour permettre à ses lecteurs d'identifier les prières d'imposition (voir page 150), c'est vraisemblablement que ses lecteurs ne les distinguaient plus des autres. Ils les auraient certainement reconnues si le célébrant étendait encore ses mains au dessus des têtes inclinées. Ainsi, le geste de bénédiction par l'imposition des mains aurait disparu avant le X^e siècle. On peut en trouver une confirmation dans le fait que les manuscrits les plus anciens (VIII^e/IX^e s.) ne font plus précéder ces prières, que très rarement, de la rubrique « slûto da-syôm 'ydo », prière de l'imposition de la main, alors que certaines autres prières ont conservé jusqu'à ce jour leurs rubriques distinctives.

Note 13, Après cette paix... inclinons nos têtes..., p. 426.

Il a déjà été question des monitions diaconales à la note 2, à propos du *Stomenqalos*, et nous avons remarqué combien, d'une façon générale, ces monitions en langue grecque étaient brèves. Le diacre ne disait que ce qu'il avait à dire ; aucun remplissage inutile ; un ordre bref est mieux exécuté que s'il s'accompagne de commentaires ou d'explications, surtout quand ceux-ci sont superflus. Les Syriens, et les autres, ne l'ont pas toujours compris, et la plupart des monitions diaconales ont été amplifiées, sans qu'aucune idée neuve se soit ajoutée à celles qu'exprimait le texte ancien.

« Inclignons nos têtes devant le Seigneur », lisons-nous dans tous les anciens manuscrits, soit des anaphores, soit

40. Voir *L'Orient Syrien*, IV, 4, pp. 418 et 419.

des commentateurs, jusque vers le XVI^e siècle. C'est cette même monition qu'on trouve dans l'anaphore grecque de saint Jacques : Τὰς κεφαλὰς ἡμῶν τῷ κυρίῳ κλίνωμεν, et que la liturgie copte a conservée sans l'amplifier.

A partir du XVI^e siècle, on commence à trouver, chez les Syriens, la formule actuelle : « *Après cette paix sainte qui a été donnée*, inclinons nos têtes devant le Seigneur *miséricordieux* ».

Le diacre chaldéen, lui, explicite simplement le sens de l'imposition des mains : « Inclinez vos têtes pour l'imposition des mains et recevez la bénédiction ». On retrouve dans cette formule un élément ancien qui remonte aux *Constitutions Apostoliques* : « Deo per Christum ejus inclinate et accipite benedictionem ». Mais c'est le diacre maronite qui bat tous les records d'amplitude : « Inclinez vos têtes devant le Dieu miséricordieux, devant l'autel propitiateur, et devant le corps et le sang de notre Sauveur en qui se trouve la vie pour ceux qui les reçoivent, et recevez la bénédiction ».

Il ne fera cette monition qu'avant la deuxième imposition des mains, celle qui suit le *Pater*. La première et la dernière prières d'imposition ne sont précédées, chez les Maronites, d'aucune invitation à incliner la tête. Elles ne diffèrent pas des autres prières de la messe, et, chose curieuse, les manuscrits des anaphores, qu'ils soient jacobites ou maronites, semblent leur donner raison. En effet, la première des 3 prières pré-eucharistiques est *toujours* précédée de son titre « Prière avant la paix » ou « prière de la paix ». La troisième l'est également : « Prière sur le voile » ou « prière du voile ». Mais, dans la très grande majorité des cas, la prière de l'imposition des mains est précédée du seul mot « *tloyto* », c'est-à-dire : ekphonèse.

G. KHOURI-SARKIS.

UNE HOMÉLIE ANONYME SUR LA CHUTE D'ADAM

Il y a près d'un siècle que fut édité le texte syriaque formant le sujet de la présente étude. Cependant, le problème que pose cette homélie n'a pas encore été résolu, chose d'autant plus étrange que depuis plus de cinquante ans la clef de l'énigme est peut-être à notre portée. Mais la question est encore de savoir si elle permettra d'ouvrir la dernière porte cachant le secret de ce texte.

Nous ne pourrons, toutefois, pas encore trancher la question dans la première partie de cet article.

CHAPITRE I

L'homélie et son auteur supposé

Le manuscrit et l'édition du texte.*

L'homélie sur la transgression d'Adam (*Gen.*, II-III) est la dernière d'une série de cinq. Les quatre premières concernent les miracles de Moïse en Egypte (*Ex.*, VII-XII), la descente de l'Esprit et la répartition des langues (de feu) dans la chambre haute (*Actes*, II), le jeûne, et la création du monde (*Gen.*, I).

* Nous tenons à exprimer ici notre gratitude envers l'Organisation Néerlandaise pour le Développement de la Recherche Scientifique (Z. W. O.) qui, par son aide financière, nous a permis d'acquérir des microfilms de plusieurs manuscrits contenant des textes syriaques exégétiques.

Elles ont été conservées dans seize feuilles d'un ancien manuscrit, *Add.* 17.189, propriété du *British Museum* à Londres¹. Malheureusement, à sept endroits, des feuilles font défaut, et il est impossible de dire exactement combien il en manque dans chacun de ces cas. Dans l'état actuel du manuscrit on s'en aperçoit immédiatement, par ce que le relieur a placé une feuille de papier blanc après les fol. 6, 7, 8, 9, 14, 15 et 16.

Sur la base de ce manuscrit unique, J.-J. OVERBECK a publié en 1865 le texte syriaque des cinq homélies². La comparaison de cet ouvrage avec un microfilm, et, peu après, l'étude, sur place, du manuscrit, ont prouvé que l'éditeur s'est acquitté très consciencieusement de sa tâche.

Seuls quelques détails d'importance secondaire demandent à être précisés. Peut-être le lecteur cherchera-t-il en vain un signe de ponctuation p. 83, après le 4^e mot de la ligne 18, et après le dernier mot de la ligne 20, et ensuite, p. 87, après le 6^e mot de la ligne 5. Cette omission de la part du copiste est due au fait que les mots en question se trouvaient à la fin d'une ligne pleine. Si *bôtarkén*, p. 84, ligne 7, et *hôyden*, p. 87, lignes 24 et 25, sont écrits en deux mots, cela s'explique par la même raison.

Pp. 85 et 87, onze et quatre astérisques, respectivement, complètent la dernière ligne et indiquent une lacune. Ce sont deux des sept endroits où, comme il a été signalé ci-dessus, une feuille de papier blanc a été intercalée. Après la deuxième, vient une page de manuscrit numérotée 16, et endommagée dans la partie supérieure et droite, au recto, et dans la partie supérieure et gauche, au verso. Ce texte ne figure pas dans l'édition. Pourtant, ce qui peut en être déchiffré prouve clairement que cette feuille appartient à l'homélie sur la chute d'Adam. Elle doit s'être trouvée, à l'origine, entre les fol. numérotés actuellement

1. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Vol. II, Londres, 1871, N°. DXXXIV, p. 407.

2. J. J. Overbeck, *S. Ephraemi Syri, Rabulae Episcopi Edesseni, Balaei Aliorumque Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 74-104.

14 et 15, c'est-à-dire, dans l'édition, entre le dernier mot de la p. 85 et le premier de la p. 86.

P. 84, ligne 26, l'éditeur a corrigé, sans en faire mention, une faute faite par le copiste dans le 6^e mot : ce dernier avait, à tort, mis un point sur la lettre *h*. Il est parfaitement compréhensible que, p. 86, une erreur du même genre dans le 3^e et dans le 5^d mots de la première ligne, et dans le dernier mot de la deuxième ligne, ait passé inaperçue. C'est seulement après avoir remis fol. 16 à sa place, c'est-à-dire entre fol. 14 et 15, que l'on constate que les suffixes se rapportent au mot masculin *phuqdôno* de la ligne 31, fol. 16v°.

Dans l'édition, le numérotage des feuilles du manuscrit n'est indiqué qu'une seule fois : dans la marge de la première ligne, p. 86. Cependant le texte de 13r° commence p. 82, ligne 4, 3^e mot ; 13v°, p. 83, première ligne, dernier mot ; 14r°, p. 83, ligne 27, 4^e mot ; 14v°, p. 84, ligne 26, 5^e mot ; 15r°, p. 86, premier mot, et 15v°, p. 86, ligne 27, premier mot.

Le problème de l'auteur.

M. OVERBECK, dans son édition, a donné la deuxième place à l'homélie sur la chute d'Adam, alors que celle-ci est la dernière dans le manuscrit, « *quum certiora incertioribus praemittere maluerim* »³. Quel est exactement le sens de ces derniers mots ? Les mots *turgômé d'emôr Aphrem* qui, p. 74 de l'édition, figurent en tête de toute la série, ont été empruntés à un titre placé *prima manu* en haut de fol. 12 (au verso duquel commence notre homélie) et, quoique partiellement effacé, encore bien lisible, en haut de fol. 9 (au recto duquel on trouve le commencement de l'homélie sur la création, quatrième dans le manuscrit et première dans l'édition). En outre, le nom d'Ephrem figure au verso de fol. 1 et au recto de fol. 2, mais *manu recentiore*. Voici expliquée la distinction entre « *certiora* » et « *incertiora* », qui doit justifier le fait

3. O. c., p. XV.

que l'édition s'écarte de l'ordre des homélies dans le manuscrit.

Dans son admirable Catalogue, W. WRIGHT écrit : « Fol. 1b le titre a été effacé et remplacé plus tard par les mots suivants, mutilés : *dēmôr Aphrem... šarrid/r* (sic) *'êlo l'êbâsîlis 'aw l'yo'annis* ; ce qui semble impliquer que celui qui a écrit cette note attribue ces homélies non point à Ephrem, mais à Basile ou à Jean Chrysostome. Cependant, fol. 9a on peut encore déchiffrer le titre *dēmôr Aphrem* ; et plus loin, fol. 12b et 13a, *turgômé dēmôr Aphrem* ; en outre, dans la marge de fol. 2a, on trouve les mots *dēmôr phrem* (sic) ajoutés par une main ultérieure⁴ ».

Le problème de l'authenticité auquel M. OVERBECK fait allusion en distinguant « *certiora* » et « *incertiora* » est posé clairement par celui qui a écrit les mots cités par M. WRIGHT et figurant sur la première feuille. Ce lecteur critique avait cru pouvoir résoudre la question en attribuant les homélies à Basile ou à Jean Chrysostome.

Malgré tout le respect qu'inspire l'acribie dont la description des manuscrits fait preuve, presque à chaque page du Catalogue, il faut cependant constater que dans le cas de l'*Add.* 17, 189 toutes les possibilités de recherches paléographiques n'ont pas été épuisées. C'est, au contraire, ce que fit F. C. BURKITT : dans le cadre de son étude sur les citations de l'Evangile faites par Ephrem, il a essayé, trente ans plus tard, d'établir une distinction entre les écrits du grand auteur syrien dont l'authenticité ne peut être contestée, et ceux qui lui sont attribués à tort⁵.

M. WRIGHT donne l'impression de considérer comme improbable que Basile ou Chrysostome serait l'auteur des homélies qu'il croit être dues à la plume d'Ephrem. C'est à ce point-ci qu'intervient la critique de M. BURKITT. De

4. O. c., p. 407. (Les phrases citées ont été traduites par nous de l'anglais, tandis que nous avons transcrit les mots syriaques).

5. F. CRAWFORD BURKITT, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901 (*Texts and Studies*, Vol. VII. N° 2).

l'étude attentive de la forme des lettres il conclut que le nom Ephrem n'est pas de la même main que le manuscrit. Le premier mot du titre *turgômé d'môr Aphrem* est écrit en haut, au verso de fol. 12, tandis que les deux derniers mots se trouvent en haut, au recto de fol. 13. Une comparaison de l'écriture de ces deux parties montre clairement que les lettres figurant fol. 12v° sont sans aucun doute contemporaines du reste du manuscrit. Fol. 13r°, au contraire, elles sont plus grandes et plus raides. M. BURKITT en conclut qu'à l'origine le titre ne contenait probablement que le seul mot *turgômé*. Voici les termes dans lesquels il formule sa conclusion : « L'étude du MS nous apprend qu'il n'y a pas de preuves indiquant à qui le premier copiste attribuait les écrits du B. M. Add. 17189 ; elle nous apprend aussi que, plus tard, ils furent attribués à Ephrem et furent, plus tard encore, considérés par un autre érudit comme l'œuvre de S. Basile ou de S. Chrysostome⁶ ».

Le style des homélies ne nous renseigne ni sur la date où elles furent écrites, ni sur leur auteur. Un indice toutefois est constitué par le fait que, dans un seul cas, la citation de la bible n'est pas empruntée à la P^ošit^{to}, mais se trouve refléter le texte des Septante. « Il en résulte, comme conséquence inévitable », écrit M. BURKITT, « que ces traités ne sont pas l'œuvre de S. Ephrem ou d'un autre auteur syrien, mais des traductions du grec. Le doute émis par l'auteur de la note dont parle Wright est donc parfaitement justifié⁷ ».

Se référant à cette conclusion, A. BAUMSTARK dans « *Geschichte der syrischen Literatur* » discute ces cinq traités dans la rubrique consacrée aux textes de prose douteux : « En prose, les homélies (Tûrgâmê) sur des thèmes puisés dans la Genèse ou l'Exode, sur le commencement du jeûne et sur la descente du Saint-Esprit dans un ancien manuscrit semblent n'avoir été attribuées à Ephrem que par une main ultérieure, et ne pas être sy-

6. O. c., p. 76. (Cette phrase a été traduite par nous de l'anglais).

7. O. c., p. 77.

riaques, au fond, mais avoir été faites d'après des originaux grecs, ce qui a suggéré l'idée que l'auteur pourrait être Basile ou Chrysostome⁸ ». La *Patrologia Syriaca* du Père I. ORTIZ DE URBINA range sous le titre OPERA DUBIA : « *Homiliae in initio Quadragesimae, ubi de Gn et Ex et de descensu Spiritus, quae, etsi in ms. saec. V-VI, Brit. Mus. 17189 inveniantur, videntur versiones a graeco, forsitan a Chrysostomo, esse*⁹ ».

Les observations de M. BURKITT concernant l'écriture de ceux qui auraient, à différentes époques, ajouté aux homélies les titres et noms d'auteurs se sont trouvées entièrement confirmées par une nouvelle étude du manuscrit. Avant d'examiner la valeur de ces conjectures et d'essayer d'expliquer pourquoi certains lecteurs ont pensé à ces noms-là et non à d'autres, faisons suivre ici une traduction du cinquième traité de la série, qui, pour autant que nous sachions, n'a pas encore été traduit¹⁰. Pour des raisons qui apparaîtront dans le II^e Chapitre de cet article, nous nous sommes efforcé de donner du texte syriaque une traduction aussi littérale que possible, même lorsque celle-ci est inconciliable avec les exigences stylistiques de la langue française.

*
**

8. A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 44. (Cette phrase a été traduite par nous de l'allemand).

9. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, Rome, 1958, p. 68.

10. Mgr LAMY utilisa une paraphrase succincte de l'homélie pour son esquisse de l'exégèse d'Ephrem, cf. Th. J. LAMY, *L'exégèse en Orient au IV^e siècle ou les Commentaires de saint Ephrem*, dans *Revue Biblique*, Vol. II, 1893, pp. 5-25, 161-181, 465-486, spéc. pp. 18-19.

Traduction *

Homélie sur la transgression d'Adam, sur le fait qu'il a été créé mortel, et sur le fait que Dieu ne créa pas Satan mauvais.

(20) Au commencement, Dieu a, par sa volonté et sa prévoyance, fait le monde et les créatures, sans avoir consulté personne. Les choses appelées à l'existence, et qui ont été faites, sur Son ordre, demeurent et restent dans les limites qu'Il leur a posées. Et comme il fallait que les choses créées fussent confiées au pouvoir de celui pour qui (25) elles avaient été faites, Il donna l'existence à l'homme et lui donna (p. 82) le pouvoir sur toutes les choses de la terre. Il leur ordonna de lui donner tous des fruits, tandis que, pour lui, Il nourrit les animaux qui lui étaient soumis.

Il le mit donc dans le Paradis (fol. 13r°) et lui donna la jouissance de tous les arbres (5) qui s'y trouvaient, nombreux et délicieux comme ils étaient. Par tout cela Il l'instruisit, afin qu'il sût qu'Il était l'Auteur et le Seigneur de toutes choses, et qu'Il avait confié à son autorité tout ce qui était. Il produisit donc aussi toutes les jouissances que donna la terre et les mit à sa disposition, mais par dessus tout, les choses qui étaient dans le Paradis.

(10) Avec tout cela, Il lui donna aussi une loi et lui ordonna de cultiver et de garder le Paradis. Tandis qu'il lui était permis de savourer la jouissance de tout ce qui s'y trouvait, il n'y avait qu'un seul arbre dont il devait s'abstenir de manger. Et Il le menaça de mort, s'il n'obéissait pas à cette (loi), (15) afin qu'il comprît par la

* Dans la traduction, nous avons placé entre parenthèses les mots que nous avons ajoutés pour la clarté de la phrase. Les mots illisibles du fol. 16 que nous avons reconstitués ont été placés par nous entre crochets.

Il nous est agréable d'exprimer notre gratitude à M. le Professeur J. VAN DER PLOEG, O.P. qui a bien voulu lire notre traduction et proposer quelques corrections.

loi et par la menace que Celui-là était son Seigneur et son Auteur, qui lui avait donné la vie et pouvait la lui reprendre quand bon Lui semblerait.

Car, s'Il lui ordonna de ne pas approcher de l'arbre, ce n'est pas que celui-ci portât une autre nourriture, (20) meilleure que (celle) du reste — puisque c'était un arbre avec des fruits propres à la nourriture de chacun : comme nous pouvons l'apprendre dans les Ecritures, c'était un figuier qui, quant à la nourriture, n'est en rien préférable aux autres (arbres) —, mais parce qu'il était nécessaire que quelque loi (25) lui fut imposée, afin qu'il apprît ainsi à connaître la puissance de son Auteur et Seigneur, et commençât dès ce moment à apprendre à distinguer le bien et le mal, et comprît de quoi (p. 83) il lui était permis de se servir, et de quoi il devait s'abstenir.

(fol. 13v°) C'est pourquoi il fut nommé « *l'arbre de la connaissance du bien et du mal* », puisque, par ce commandement, il [c.-à-d. Adam] commencerait à savoir et à apprendre qu'il devrait acquérir la connaissance qui (5) examine le bien et le mal, et qui sait qu'il faut aimer le premier et fuir le dernier, et qu'il devrait montrer son amour pour Dieu par son zèle et par l'observance de Ses lois, et qu'il devrait craindre de mépriser le commandement de Dieu, puisque, s'il le méprisait, il lui serait infligé un châtiment.

Dieu lui a donc donné (10) une loi par rapport à l'arbre pour la raison nommée. — Mais surtout, parce qu'il n'était pas possible qu'une autre loi lui fut imposée à ce moment-là. Comme il n'y avait pas encore d'autres hommes, Il ne pouvait pas lui dire : « *Tu ne commettras point d'adultère* », « *Tu ne voleras point* », et « *Tu ne (15) tueras point* » (*Ex.*, XX : 13-15) ou une des autres choses qu'Il ordonna (plus tard), parce qu'Il voulait que nous aimions notre prochain et que nous nous abstenions de nous nuire les uns aux autres.

Puis : ce commandement, qui serait donné, était facile et aisé. Puisque beaucoup d'arbres chargés de nourriture variée, se trouvaient devant ses yeux, (20) il lui était extrêmement facile d'observer le commandement. C'est pour cela, comme je l'ai déjà dit, qu'il était nécessaire

qu'une loi lui fut imposée¹¹ : notamment pour qu'il acquière le commencement d'une connaissance qui puisse distinguer. Car chaque loi implique ce pouvoir, quel que soit l'objet auquel elle se rapporte, (25) que ce soit un arbre ou autre chose. En effet, bien qu'il transgressât le commandement, il tira profit de la loi qui lui avait été imposée. (fol. 14r^o) Comme il avait été blâmé, (p. 84) châtié et condamné, il apprit autant mieux à détester le péché et aimer le bien (litt. le beau), à persévérer dans l'amour de Dieu et l'observance de Ses commandements, à fuir les transgressions (5) et à ne pas paraître en injuste devant Dieu.

Dieu ne s'arrêta pas là dans Sa sollicitude envers l'homme, mais aussi dans les choses qui arrivèrent ensuite, Il continua à nous accorder Son attention et Son soin. (Cela est évident) non seulement par le fait que, sur Son ordre, la terre nous donne des fruits, (10) et par les jouissances desquelles nous nous élevons à la connaissance de l'Auteur et du Seigneur de tout, qui, jour après jour, nous donne toutes ces choses, mais (cela paraît) encore de ce qu'Il veut nous instruire dans la connaissance de Lui-même, et nous apprendre de toutes sortes de manières, par l'observance de Ses commandements, que nous possédons une âme raisonnable, et nous faire (15) approcher peu à peu de la connaissance parfaite.

La sollicitude de Dieu pour les hommes est si totale qu'Il renonce à l'honneur de Son propre pouvoir, et fait tout ce qui (nous) est utile. Comme, en effet, la nature de la Divinité est invisible, et (20) que les premiers hommes ne pouvaient être enseignés par ceux qui les suivirent — comment auraient-ils pu être enseignés par ceux qui n'existaient pas encore ? — Dieu fut, en Sa bonté, pour nous un éducateur concernant les choses nécessaires. Il nous donna Son enseignement selon nos moyens, et leur donna une apparence sensible [c.-à-d. aux hommes] (25) qu'ils pouvaient contempler dans la mesure de leurs moyens. Il adapta de la sorte (fol. 14v^o) Sa¹² manifestation entière

11. Traduction conjecturale.

12. A la différence du manuscrit nous lisons *gélyôneh* au lieu de *gelyônoh*.

à eux [c.-à-d. à leur pouvoir de compréhension]. Comme d'ailleurs on le constate, Il leur parla ainsi (p. 85) et, par rapport à toute chose nécessaire, Il leur apprit ce qui est correct.

De cette manière Il apparut immédiatement à Adam et lui donna un commandement. Et bien qu'il le méprisât et le transgressât, Il eut soin d'eux, aussi après leur transgression, (5) afin qu'ils acceptassent la correction qui leur convenait, et que, pleins de repentir, revenant de leur égarement, ils vissent leur péché et devinssent ainsi prudents. C'est pourquoi Il se manifesta à eux sous une apparence corporelle, les blama de leur péché, et émit sur eux une sentence (10) considérée comme châtiment. Ce qu'Il fit pour eux, (le fut) du fait de Son grand soin. En effet, celui qui est vraiment en colère se borne d'habitude à imposer une lourde peine à celui qui pêche. Mais celui qui est vraiment plein de soin corrige par la réprimande et les exhortations, et ramène à (15) la vertu comme Il l'a fait pour Adam et Eve, qu'Il pourvut même des vêtements nécessaires.

Il a fait la même chose envers ceux qui sont venus après eux, en se manifestant à eux de manière visible et en leur donnant de la compréhension par la connaissance de Lui-même. C'est ainsi qu'Il accepta le sacrifice (20) d'Abel et rejeta le présent de Caïn, afin que Caïn sût que son présent n'était pas accepté par Dieu. Et après avoir été frappé de grands maux, il reçut une réprimande par l'effet d'une manifestation divine et fut soumis à un jugement de longue durée, afin que, par le châtiment qui lui était infligé, il fut enseigné à beaucoup d'hommes (25) à ne pas (fol. 16r^o) (1) [se nuire les uns aux autres, parce que]¹³ la longue durée (2) [du châtiment de Caïn] leur [serait un avertissement].

(3) [C'est ainsi que, du haut de la montagne, Dieu

13. Nous basant sur le contexte, nous avons essayé de reconstituer les six premières lignes de fol. 16, qui sont presque tout à fait illisibles, de même que les trois à six lettres manquant au commencement et à la fin de chaque ligne, au *recto* et au *verso* de cette feuille.

instruisit (4) le peuple] entier [d'Isr]aël, lorsqu'[au son des trompettes, Il apparut] sur le mont (5) [Sinai]. En un spectacle imposant, [Il fut vu] de loin par (6) [le peuple entier et Dieu] vint (7) à eux. Il leur parla en (8) leur [disant] clairement : « *Je suis le Seigneur* (9) [*votre Dieu*] *qui vous a fait quitter l'Egypte* ». — (10) [« *Vous n'aurez pas*] *d'autres dieux que Moi* » (*Ex.*, XX : 2-3). (11) [Ensuite] les autres (commandements) qu'Il fit suivre. Mais (13) il n'est pas faisable de répéter ici toutes (12) [les paroles] divines par lesquelles Dieu instruisit [les hommes] ; (14) il est d'ailleurs [aisé] de les apprendre dans (15) les [Ecritures] divines. Que (16) [ce qui] précède nous suffise comme preuve de tout cela.

(17) Nous croyons [cependant] devoir ajouter ceci : (18) [ce qui est arrivé] au commencement de l'histoire d'Adam et Eve (19) [est pour nous] l'occasion d'affirmer qu'il ne faut pas (20) [penser] que [Dieu] a fait preuve de cette sollicitude (uniquement) (21) envers Adam, puisqu'Il l'étendit à tous (22) [les hommes]. Le fait (23) [qu'Il permit] au Diable de tenter Eve (24) [fut aussi] à l'avantage de tout homme. (25) [Le grand] soin de Dieu s'adresse, (26) avec tous Ses autres bienfaits, à tout [homme]. —

(27) [Si quelqu'un di]t : Il [c.-à-d. Dieu] a créé Satan mauvais, (28) [il doit savoir] qu'il n'y a rien d'autre dans la nature (29) [que nous puissions qualifier de] mauvais. Au contraire, comme (30) Il [l'a dit] Lui-même : tout ce qu'Il avait fait, Il l'a comblé de (31) [Ses bienfaits], considérés par les créatures qu'Il a faites (fol. 16v°)... [*suivent 6 lignes illisibles*].

... (7) Dieu le créa [c.-à-d. Satan] avec de nombreux d[ons]. (8) Comme il était invisible [et im] (9) mortel, il serait proche [de] (10) Dieu. Lorsqu'il eut donc accepté le don [de] (11) la raison, il devait, comme les êtres raisonnables s'élèvent [au-dessus] (12) des êtres sans raison, nécessairement régner sur [les êtres raisonnables]. (13) En effet, c'est ainsi qu'est [l'espèce] (14) des êtres sans raison, comme je l'ai montré [ci-dessus en] (15) disant : [elle est] soumise à ses propres limites. (16) Il est absolument impossible qu'ils puissent [demeurer en dehors de celles-ci]. (17) Les êtres sans raison ne [peuvent]

pas davantage (18) être dépouillés de leur animalité parce qu'[ils] ont (19) l'animalité [de nature]. (20) [Personne ne] peut être dépouillé de [ce qui est] (21) en lui de nature. Les lion[s] (22) et les animaux qui leur ressemblent ne peuvent pas [adopter] (23) la conduite des moutons, des lièvres [et d'autres animaux de ce] (24) genre, ni inversement les moutons et les l[ieèvres], (25) les habitudes des premiers. Mais tous les [...] (26) et les panthères et les animaux de leur [genre] (27) leur ressemblent [c.-à-d. aux lions]. Il en est de même des autres animaux : (28) chaque fois ils se ressemblent, vu qu'il y a chaque fois un mode de conduite (29) basé dans leur nature privée de raison. Comme (30) je l'ai dit : chacun reste dans les limites qui lui sont (imposées), (31) conformément au commandement de son Créateur.

(fol. 15r°) (p. 86), Mais l'autre [c.-à-d. l'espèce des êtres raisonnables], bien qu'elle l'ait appris de nombreuses fois dans sa jeunesse, une fois devenue indépendante, ne veut pas s'y ¹⁴ tenir. En effet, telle est l'espèce entière des êtres raisonnables. Ainsi sont (5) aussi les hommes, parce qu'ils ont une âme immortelle et raisonnable apparentée à ces êtres (litt. natures) raisonnables et invisibles. Car tous les êtres invisibles et raisonnables ¹⁵ sont aussi tels. Car ils ont tous appris de Dieu ce qui est (10) bien et ce qui est mal, et ceux d'entre eux qui voulaient sont restés fidèles au choix du bien. Ce sont les anges, puisqu'ils servent les volontés de Dieu et font toujours ce qui Lui plaît et l'accomplissent pour notre bien et celui de toute la création. D'autres, par contre, au nombre desquels (15) se trouve Satan ¹⁶, se sont détournés du bien, ont méprisé le service des volontés de Dieu, et ont désiré l'honneur qui revient à Dieu seul [litt. ont désiré être dans l'honneur de Dieu], comme leur chef Satan aussi l'a désiré [litt. l'est].

Lorsque celui-ci, de son propre gré, se tourna vers le

14. A la différence du manuscrit, nous lisons *yalpheh* et *beh* au lieu de *yalphoh* et *boh*.

15. A la différence du manuscrit, nous lisons *malile* au lieu de *lo malile*.

16. Traduction conjecturale.

mal, et constata que les hommes, êtres raisonnables et (20) doués de liberté, étaient accessibles à la tentation de choisir son parti, il essaya de les pousser à rivaliser avec lui. D'abord il usa de la séduction de sa tentation envers notre mère Eve, afin qu'elle se détournât des lois que Dieu lui avait imposées. Aussi l'écouta-t-elle et accepta, pleine d'espoir ¹⁷, elle (25), aussi bien que son époux, parce que, conformément à la parole du Diable, ils espéraient ¹⁸ devenir des dieux. Car il avait infecté (fol. 15v°) leur esprit de sa propre grave maladie.

Cependant (p. 87) Satan est absolument impuissant à obliger les hommes à se laisser induire au péché, contre leur volonté. Le cas de ceux qui veulent le bien et y persévèrent, le prouve clairement, parce que, quoique par leur nature ils soient apparentés à ceux qui ont choisi d'être mauvais, il ne peut les détourner (5) du bien qu'ils ont appris à aimer. Mais être pour ceux qui ont choisi le mal un conseiller qui les aide (à cela) — (cela est en son pouvoir) ¹⁸, comme les anges sont nos aides par rapport à la vertu. Ils ne peuvent ni le veulent d'ailleurs jamais diriger notre pensée par la violence. (10) Mais quand nous nous attachons au bien [litt. au beau], ils nous y aident. Si cependant nous ne voulons pas, ils ne nous obligent pas.

De cette manière, le Diable peut, quand il nous voit pencher vers le mal [litt. ce qui est détesté], nous aider dans ce que nous choisissons nous-mêmes. S'il ne nous trouve pas (15) pencher vers le mal dans notre esprit, il se trouve tout à fait démasqué [litt. blâmé] dans sa faiblesse, parce que (il se trouve qu') il est impuissant. C'est pourquoi Dieu parla de la sorte au serpent, tandis que dans les paroles qu'Il dit Il prononçait la sentence sur le Diable : « *Il surveillera votre tête, et vous surveillerez* (20) *son talon* » (Gen., III : 15). Le sens de Sa parole est le suivant : si cet être humain que vous avez séduit, tient son regard dirigé vers le bien, il vous nuira grandement, parce qu'il vous dominera et se montrera le plus fort. Par contre vous pourrez, observant sa conduite, le frapper lors-

17. Le mot est, dans le manuscrit, presque illisible.

18. Traduction conjecturale.

que vous constaterez qu'il choisit le mal. Alors (25) vous pourrez croire que vous êtes à même de l'aider... [*le reste fait défaut*].

Les conjectures concernant l'auteur.

Basile.

Si la paternité littéraire d'Ephrem et de Chrysostome a trouvé des défenseurs à des époques éloignées aussi bien qu'à des époques plus récentes, il semble que personne ne se soit senti appelé à défendre la supposition du lecteur qui, outre le nom du grand orateur grec, donne aussi celui de Basile comme auteur présumé. Il nous sera possible d'être bref à ce sujet. Celui qui a émis cette hypothèse, la base peut-être sur le fait que les sujets des II^e, III^e et IV^e homélies (sur le Saint-Esprit, le jeûne et la création du monde) le faisaient penser au livre de Basile *De Spiritu Sancto*¹⁹, à ses deux traités sur le jeûne²⁰ et à ses *Homélies sur l'Hexaéméron*²¹. Il suffit de comparer rapidement les deux ouvrages consacrés à chacun de ces sujets pour arriver à la conviction que cette conjecture n'est pas fondée.

Ephrem.

L'hypothèse qu'Ephrem serait l'auteur des homélies, hypothèse à l'égard de laquelle M. OVERBECK et M. WRIGHT n'ont pas encore le moindre doute, a, comme l'a prouvé la paléographie, les titres les plus anciens. Il s'agit maintenant d'examiner leur valeur.

En tout cas, cette conjecture est mieux fondée que la

19. B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit*, Paris, s.d. (*Sources Chrétiennes*, Vol. 17).

20. J.-P. MIGNÉ, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Vol. XXXI, Paris, 1885, cc. 163-198.

21. S. GIET, *Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron*, Paris, s.d. (*Sources Chrétiennes*, Vol. 26).

légèreté avec laquelle des œuvres anonymes sont attribuées au « prophète des Syriens ». Il y a même à signaler un argument plus fort que le fait qu'Ephrem a consacré à la création du monde et aux miracles de Moïse en Egypte plusieurs pages de ses *Commentaires sur la Genèse et l'Exode*²², et qu'il a écrit quinze chants sur le Paradis²³, et un cycle de douze *madrôšé* sur le jeûne²⁴. L'argument le plus convaincant que l'on puisse alléguer est sans doute le fait indéniable que certains passages de l'homélie sur la chute d'Adam présentent des ressemblances frappantes avec certaines parties de l'exégèse qu'Ephrem donne du récit du Paradis.

A propos de la défense faite par Dieu au premier homme, l'homéliste dit : « Tandis qu'il lui était permis de savourer la jouissance de tout ce qui s'y trouvait, il n'y avait qu'un seul arbre dont il devait s'abstenir de manger ». Et à la page suivante : « Ce commandement, qui serait donné, était facile et aisé. Puisque beaucoup d'arbres chargés de nourriture variée se trouvaient devant ses yeux, il lui était extrêmement facile d'observer ce commandement »²⁵. Ephrem écrit à propos de *Gen.. II* : 16 et 17 : « *Hoc autem mandatum leve fuit, quia dedit illi (Deus) totum paradysum prohibuitque eum ab una arbore (tantum). Una enim, si sufficit ad hominis victum qui prohibitus est a multis, sustentatur necessitas eius qui habet cibum ad famem suam. Si autem vice unius ei sufficientis, multae dantur ei, tunc, si fit, transgressio non est ex necessitate sed ex contemptu* »²⁶.

Il y a encore d'autres traits de ressemblance sur les-

22. R.-M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 152 et 153).

23. E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und contra Julianum*, Louvain, 1957 (*CSCO*, Vol. 174 et 175).

24. Th. J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones*, Vol. II, Malines, 1886, cc. 643-718.

25. Pp. 82 : 12-13 et 83 : 17-20.

26. O. c., p. 30 : 7-13 (trad., p. 22 : 21-26). Cf. aussi p. 35 : 7-11 (trad., p. 26 : 20-24) et p. 36 : 19-23 (trad., p. 27 : 24-28).

quels on pourrait attirer l'attention. Selon l'auteur inconnu de l'homélie, l'arbre du bien et du mal ne donne pas la connaissance. Il a servi à rendre manifeste l'obéissance ou la désobéissance d'Adam à un commandement donné par rapport à cet arbre. Dans un passage sur lequel nous reviendrons dans un autre contexte, Ephrem dit que Dieu avait créé le premier homme « *ut ipse Adam sive mandatum servando, sive transgrediendo mandatum, obtineret ex una tantum arborum quid sibi placeret* »²⁷. Et après avoir cité les paroles du serpent : « *Vous ne mourrez point* » (Gen., III : 5), il ajoute : « *Neglexit autem Eva serpentis verba considerare, quomodo dixisset tentator hoc in contrarium iis quae dicta sunt a Deo et obicere ei ac dicere : Quomodo aperientur oculi mei qui occlusi non sunt ? Et quomodo ex esu fructus discernam bonum a malo, quia, ecce, antequam comedam, illa habeo ?... Et nisi inter bonum et malum discernens, promissionem tuam utrum sit bona an mala, quomodo discerno ? Divinitatem bonam esse, apertionemque oculorum pulchram esse, undenam intellego ? Et mortem malam esse, undenam discerno ? Si autem haec mihi non sunt, tu quare ad me venisti ? Adventus tuus ad nos testificatur haec nos habere* »²⁸.

Le rapport ainsi établi avec l'œuvre d'Ephrem pour deux thèmes de l'homélie donne peut-être une apparence de justification à la supposition du lecteur syrien ; M. BURKITT néanmoins croit pouvoir prouver qu'elle est insoutenable.

« Il est impossible », dit le savant anglais, « de concilier les citations de la bible avec l'existence d'un original syriaque. La plupart correspondent à la P^{se}si^{to}, surtout dans les Psaumes, tandis que d'autre part les références à saint Paul, moins connues, s'écartent de toutes les versions syriaques connues. Mais le cas décisif se trouve dans une homélie sur la Chute, où l'auteur cite Gen., III : 15 et en donne une explication prouvant qu'il ne s'est pas servi de la P^{se}si^{to}, mais de la bible grecque ».

27. O. c., p. 34 : 29-31 (trad., p. 26 : 12-13).

28. O. c., p. 37 : 7-12, 21-27 (trad., p. 28 : 5-10, 19-24).

Après avoir cité ce passage de l'homélie ²⁹, M. BURKITT poursuit : « Il ne peut y avoir de doute, l'auteur a lu Gen., III : 15 selon la traduction des LXX : αὐτός σου τηρήσει κεφαλὴν καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν, et non selon la Peshitto qui, dans les éditions imprimées aussi bien que dans le Commentaire d'Ephrem (Ed. Rom. iv 36 A), donne : « *Il l'écrasera la tête et tu lui mordras le talon* ». L'exposé se termine par la conclusion, déjà citée, de l'origine grecque des cinq homélies ³⁰.

Dans le II^e Chapitre de la présente étude, quelques pages seront consacrées à la question de savoir s'il y a lieu d'étendre les preuves citées ci-dessus à tout autre auteur syrien. En ce qui concerne Ephrem, il ne reste plus aucun doute à ce sujet, d'autant plus que l'on peut ajouter encore d'autres arguments à ceux nommés par M. BURKITT.

Le deuxième thème traité dans l'homélie — nous y reviendrons — est, à en juger d'après le titre, le fait qu'Adam a été créé mortel. Ephrem ne partage pas cette opinion. Dans son exégèse de Gen., III : 6, il dit : « *Etenim... iuste ab una arbore prohibuit eum cui dederat per gratiam quodcumque est in paradiso et in terra et in aere necnon maribus. Etenim, quia creans eum (Deus) non fecerat eum mortalem, neque haud obnoxium morti finxerat eum, ita ut Adam... obtineret ex una tantum arborum quid sibi placeret* ³¹ ».

Dans l'œuvre de l'auteur syrien, dont l'interprétation de la bible a subi à plusieurs endroits l'influence de l'exégèse rabbinique ³², on cherchera en vain l'identification de l'arbre de la connaissance avec le figuier, déjà défendue dans le *Midrash*. L'absence de toute trace de cette identification est, en l'occurrence, d'autant plus frap-

29. P. 87 : 17-25.

30. Voir p. 163.

31. O. c., p. 34 : 23-31 (trad., p. 26 : 5-13). Cf. aussi p. 35 : 4-7 (trad., p. 26 : 18-20) et 39 : 8-15 (trad., p. 29 : 27-33).

32. Cf. D. GERSON, *Die Commentarien des Ephraem Syrus im Verhältnis zur Jüdischen Exegese*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Vol. XVII, 1868, pp. 15-33, 64-72, 98-109, 141-149 ; S. KRAUSS, *The Jews in the*

pante que l'explication de *Gen.*, II : 9, la plantation du Paradis le troisième jour, présente les traces de cette influence judaïque³³.

Il faut donc rejeter comme insoutenable la supposition qu'Ephrem serait l'auteur, et cela, en dépit des rapports que son œuvre présente avec l'homélie. Comme on le verra dans la suite, on peut, en effet, les expliquer d'une autre manière.

Chrysostome.

« L'autre érudit » qui « plus tard encore », selon les termes de M. BURKITT, émit la supposition que Basile ou Jean serait l'auteur des cinq homélies, a trouvé récemment pour sa deuxième hypothèse, un défenseur dans la personne du Père ORTIZ DE URBINA qui écrit : « *forsan a Chrysostomo* ». Il est incontestable que les deux séries d'homélies consacrées par le célèbre orateur à la *Genèse*, une série de neuf en l'an 386, puis, probablement deux ans après, une série de soixante sept, présentent des rapports si frappants avec l'homélie sur la chute d'Adam, que cette conjecture mérite d'être soumise à un examen attentif.

Le commandement donné au premier homme n'était pas difficile, puisqu'il ne concernait qu'un seul arbre, alors que les fruits de tous les autres arbres lui étaient accordés, — ce thème, qu'Ephrem développe tout au long, reparait comme un refrain dans la deuxième série d'homélies de Chrysostome. Il suffira de donner un exemple : « Qui n'admirerait comme elle le mérite la libéralité du souverain de l'univers ! L'homme, qui n'a rien pu témoigner encore, reçoit de sa main d'inexprimables bienfaits ! Dieu ne lui accorde pas la jouissance d'une moitié des fruits du paradis ; sa défense pour l'usage n'embrasse

Works of the Church Fathers, V Ephraem Syrus, dans *The Jewish Quarterly Review*, Vol. VI, 1894, pp. 88-89 ; V. APTOWITZER, *Melkizedek. Zu den Sagen der Agada*, dans *MGWJ*, Vol. LXX, 1926, pp. 93-113, spec. pp. 103-104, 107.

33. Cf. o. c., p. 28 : 8-13 (trad., p. 21 : 5-10) et *Midrash Bereshith Rabba*, XV : 3.

pas plusieurs arbres, sauf à lui abandonner les autres, c'est généralement tous les arbres qu'il met à sa disposition. La restriction qu'il y met ne s'étend qu'à un seul arbre, et il ne l'a faite que pour laisser à l'homme un moyen de se rappeler l'auteur des immenses bienfaits qu'il a reçus³⁴ ».

D'après l'homélie anonyme, si l'homme devait garder et cultiver le Paradis, et s'il lui fut ordonné de ne pas approcher d'un arbre déterminé, ce fut pour lui imprimer dans l'esprit qu'il a un Seigneur et Maître. Voici comment Chrysostome formule la même pensée : « *Pour le cultiver.* Circonstance qui n'est pas signalée sans raison ; elle est au contraire pleine d'à-propos ; Dieu voulait que l'homme sût parfaitement qu'il relevait d'un maître, duquel il tenait la jouissance du plus délicieux séjour et qui lui en avait confié la garde³⁵ ». Et ailleurs il dit : « Toujours bon parce qu'il est créateur, Dieu prévoit qu'avec le temps, cette liberté et ce bonheur doivent mal servir le premier homme. Que fait-il ? Au milieu du paradis, il plante l'arbre de vie, il plante aussi l'arbre de la science du bien et du mal. Peu après il interdit la jouissance de celui-ci à l'homme, pour lui montrer par cette défense que le bonheur dont il jouit est un bienfait, et que lui, Dieu, est le Seigneur souverain de l'homme et de toutes les créatures visibles³⁶ ».

Parlant de la sentence que Dieu prononce sur Adam et sur Eve, l'homéliste inconnu établit la distinction entre quelqu'un qui est en colère et quelqu'un qui est plein de sollicitude. Et il souligne le caractère totalement différent de la sentence dans ces deux cas. Que l'on compare avec

34. *Hom.* XIV, 3-4 (*Gen.*, II : 16-17), *PG*, Vol. LIII, c. 115. Cf. aussi *Hom.* XVI, 3 (*Gen.*, III : 1-2), XVI, 4 (*Gen.*, III : 6-7), XVI, 6 (*Gen.*, II : 9), XVII, 4 (*Gen.*, III : 11), XVII, 9 (*Gen.*, III : 17), *ibid.*, cc. 127, 130, 133, 138, 145, 146.

La traduction française des passages cités a été empruntée à l'ouvrage de M. l'abbé JOLY, *Œuvres Complètes de S. Jean-Chrysostome traduites du grec en français*, Vol. III, Paris-Nancy, 1864.

35. *Hom.* XIV, 2, o. c., c. 113.

36. *Hom.* XIII, 4, o. c., cc. 109-110. Cf. aussi *Hom.* XVII, 4, o. c., c. 138.

la phrase suivante, où l'on trouve exprimée la même différence, d'une manière subtile, en quelques mots : « ...quelle rigueur pleine de miséricorde il exerce contre l'homme et la femme, car le châtiment est moins une rigueur qu'une leçon ³⁷ ».

D'ailleurs, la pédagogie divine, qui se manifeste dans l'application de la punition dans le cas étudié ci-dessus, est le motif principal de l'homélie anonyme aussi bien que de l'explication que donne Chrysostome des Chapitres *II* et *III* de la *Genèse*. D'après ce dernier, le divin Juge se montre infiniment plus clément que les magistrats humains qui devraient suivre Son exemple ³⁸. Dieu traite Adam comme un ami traite son ami ³⁹. Le prédicateur se sent même capable de « montrer que le châtiment infligé, que la mort qui en fait partie, est un prodige de miséricorde divine ⁴⁰ ». « Écoutons les textes de notre lecture », dit-il à ses auditeurs, « afin d'apprécier l'immense bonté de Dieu et sa condescendance extrême en vue de notre salut ⁴¹ ».

Il est permis de déduire des termes de notre homélie que l'arbre de la connaissance, en tant que tel, joue un rôle assez secondaire, si l'on tient compte de l'importance dominante du commandement donné, plus ou moins par hasard, au sujet de cet arbre, qui, pour le reste, ne se distinguait en rien des autres. Car il s'agissait de faire acquérir à l'homme le pouvoir de distinguer. Or, « chaque loi implique ce pouvoir, quel que soit l'objet auquel elle se rapporte, que ce soit un arbre ou autre chose ». Chrysostome a exprimé ses idées à ce sujet, de la manière la plus détaillée, dans deux homélies de la première série, et les a reprises plus brièvement dans la deuxième. Il est intéressant de suivre de près ses explications.

« Hier je vous parlais donc », c'est ainsi qu'il résume

37. *Hom.* XVII, 6, o. c., c. 142.

38. *Hom.* XVII, 2-3, o. c., cc. 136-137.

39. *Hom.* XIV, 3, o. c., c. 114. Cf. aussi *Hom.* XVII, 4, o. c., c. 138.

40. *Hom.* XVII, 10, o. c., c. 147.

41. *Hom.* XVI, 1, o. c., c. 126. Cf. aussi *Hom.* XVII, 1, o. c., c. 134.

ce qu'il a commenté tout au long la veille, « de l'arbre d'Eden. J'affirmai, en le prouvant, qu'avant de goûter du fruit défendu, l'homme avait réellement connaissance du bien et du mal. J'ajoutai que son intelligence était pénétrante, puisqu'il sut avec tant de lumière imposer des noms aux animaux, discerner parmi eux la compagne que Dieu lui avait destinée, au point de s'écrier : *Ah ! cette fois, voici l'os de mes os !*... Enfin je m'appuyai sur ce que Dieu avait fait une défense au premier homme. Or, à quelle fin commander à un homme de faire tel acte ou de l'éviter, s'il n'a point la faculté de discerner le bien du mal ? Or, puisque cet arbre n'a point donné la science à l'homme, pour quelle raison cet arbre a-t-il été appelé : Arbre de la science ? ⁴² ».

Après s'être référé au *Deutéronome*, X : 12 et à *Jérémie*, II : 13, il définit le bien et le mal comme obéissance et désobéissance, et poursuit : « L'arbre est donc appelé arbre de la science du bien et du mal, parce qu'en défendant l'usage de ses fruits, l'obéissance ou la révolte d'Adam était mise à l'épreuve. Déjà instruit que l'obéissance était un bien et la désobéissance un mal, Adam l'apprit avec encore bien plus de certitude par sa malheureuse expérience... Expliquons cette pensée. Nous savons et connaissons le mal avant de le faire, mais nous le connaissons encore plus clairement après, et surtout quand nous en sommes châtiés. De même, Caïn voyait un mal dans le meurtre, mais il le vit plus clairement encore quand le châtiment le frappa ; comme nous savons, avant d'être malades, que la souffrance est incommode et que la santé est un bien ; mais nous n'en sommes jamais plus convaincus que lorsque nous tombons malades ; c'est alors que nous apparaît clairement la différence de l'une à l'autre ⁴³ ».

Un peu plus loin, il se met à expliquer la signification du nom : « Et alors, pourquoi appeler ainsi cet arbre qui n'a point de sa nature la vertu de donner connaissance du bien et du mal, quand Adam ne le connut plus clai-

42. *Hom.* VII, 2, *o. c.*, cc. 609-610.

43. *Ibid.*, cc. 610-611.

rement que par sa désobéissance en mangeant de ce fruit ? Pourquoi ? Eh ! mais, n'est-il pas d'usage à l'Écriture de désigner tel objet ou tel fait par le temps ou le lieu qui en fut le théâtre ? Un exemple va mettre en pleine lumière cette affirmation. Isaac fit dans son temps creuser un puits. Les pasteurs du voisinage voulurent le détruire en le comblant ; de là une altercation, une querelle. Or, Isaac donna à ce puits le nom d'*inimitié*. Est-ce à dire que ce puits était susceptible d'inimitié, de haine ? Nullement, mais il en avait été l'occasion. De même, l'arbre d'Eden fut appelé arbre de la science du bien et du mal, non qu'il eut de lui-même la vertu de cette double révélation, mais parce qu'il fut l'occasion pour Adam d'avoir, du bien et du mal, une connaissance plus étendue⁴⁴ ».

Si les passages cités ci-dessus expliquent que l'on puisse en venir à attribuer cette homélie à Chrysostome, la conclusion qu'il en serait l'auteur est loin d'être justifiée. Car, malgré tous les rapports que présente par moments le cours des idées, quelle différence de style ! Autant le style de l'orateur grec est souple, riche, varié, autant celui de l'auteur inconnu est laborieux, lourd et lent à développer la pensée. De plus, sur certains sujets qui ne sont certes pas dénués d'intérêt, les deux exégètes prennent un point de vue tout différent.

Le traité sur la chute d'Adam est très catégorique dans son identification de l'arbre de la connaissance avec le figuier ; Chrysostome au contraire n'en parle pas.

D'après le titre de l'homélie anonyme, un des sujets traités est le fait que l'homme a été créé mortel ; tandis que l'auteur grec, parlant de *Gen.*, *III* : 3, enseigne le contraire : « Avant leur faute, nos pères avaient donc le privilège de l'immortalité ; autrement Dieu ne leur eût point infligé la mort pour châtement, avec le fruit mangé⁴⁵ ». Et il revient deux fois sur ce point, en expliquant d'autres versets des Chapitres *II* et *III* de la *Genèse* : « Cette mortalité n'était pas dans mes desseins. Pour t'en garantir je n'avais rien épargné. Mais toi-même, tu t'es

44. *Hom.* VII, 3, o. c., c. 611.

45. *Hom.* XVI, 5, o. c., c. 132.

jeté dans l'abîme ; n'en rejette la faute que sur toi ; n'attribue ton infortune qu'à ton manque de cœur ». Et : « C'est bien là le sens des paroles de l'Ecriture : *Du jour où vous en mangerez, vous mourrez de mort*. C'est-à-dire, vous êtes passibles de l'exécution de cette sentence de mort ; vous êtes dorénavant mortels, d'immortels que vous étiez. Eh ! mais, les tribunaux de la terre vous offrent le même langage. Quelqu'un est-il condamné à mort par sentence, il est de nouveau conduit en prison ; et, bien qu'il y séjourne encore un certain laps de temps, il n'en est pas moins mort et exécuté, parce que la sentence l'a condamné à perdre la vie. Ainsi, nos pères sont frappés d'une sentence de mort ; et, bien que leur existence soit encore longtemps prolongée, il n'en sont pas moins morts par la sentence qui les y condamne ⁴⁶ ».

Dans l'explication de *Gen., III : 15*, aussi, Chrysostome s'engage dans une autre voie : « Bien plus, *entre toi et la femme, entre sa race et la tienne, inimitié impérissable !* C'est-à-dire, je n'arrête pas mon châtiment à ta marche rampante sur la terre, mais la femme, je veux la faire ton ennemie ; avec elle, point d'amitié possible. Bien plus, sa race même, je veux qu'elle te soit hostile à jamais ! *Elle te brisera la tête et tu chercheras à lui mordre le talon*. Oui, à la femme, à sa race, je donnerai la vertu de t'écraser la tête sous ses pieds, et je t'obligerai à fléchir sous son empire ⁴⁷ ».

Après avoir examiné cette dernière supposition, notre conclusion au sujet de l'homéliste, encore une fois, ne peut être que celle-ci : quel que puisse être l'auteur de cette œuvre, elle ne peut être due à la plume de Chrysostome. Comme dans le cas du Commentaire d'Ephrem, il faudra chercher à expliquer l'analogie incontestable qui existe entre l'homélie anonyme et celles de l'exégète grec d'une manière qui tienne compte des ressemblances aussi bien que des différences également frappantes. Nous sommes convaincu que cela doit être possible.



46. *Hom. XVII, 9 (Gen., III : 19 et II : 17), o. c., c. 147.*

47. *Hom. XVII, 7, o. c., c. 143.*

L'interprétation de quelques passages caractéristiques du récit du Paradis a abouti à un résultat négatif en ce qui concerne Ephrem, Basile et Chrysostome. L'exégèse des mêmes versets de la bible ne pourrait-elle pas fournir d'indices de nature positive ? La deuxième partie de cette étude sera consacrée à cette question.

T. JANSMA.

(à suivre).

UNE LETTRE INEDITE DE PHILOXENE DE MABBOUG A UN AVOCAT, DEVENU MOINE, TENTÉ PAR SATAN

Philoxène, en syriaque *Aksenaya*, évêque de Mabboug, a toujours été considéré comme un des meilleurs écrivains de langue syriaque, un des auteurs spirituels les plus avertis et les plus cultivés, en même temps qu'un des plus ardents apôtres de la confession monophysite¹.

Il y a déjà plus de 25 ans, le R. P. Irénée HAUSHERR, S. J., professeur à l'Institut Pontifical Oriental de Rome, avait attiré l'attention sur ses écrits de spiritualité, dans un article célèbre : *Contemplation et Sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug* († 523), publiée dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique* (XIV, 1933, p. 171-195). Il y relevait (p. 175) comment cet « esprit pondéré occupe dans l'histoire de la théologie spirituelle des Syriens une place tout à fait intéressante : le carrefour, où l'antique spiritualité d'Aphraate et de Saint Ephrem, qui s'en tenait à la seule tradition évangélique, rencontre la philosophie » (notamment celle d'Origène et d'Evagre). Il y étudiait surtout le problème : *Contemplation et Sainteté* dans la lettre de Philoxène à Patricius d'Edesse, qu'il analysait et dont il donnait quelques extraits (p. 177-195) ; en concluant à la nécessité de tirer enfin de l'oubli les écrits spirituels de Philoxène de Mabboug.

1. Sur sa vie et ses œuvres, voir *les littératures syriaques* de DUVAL, BAUMSTARK, les introductions de W. BUDGE et E. LEMOINE, *Sources chrétiennes* 44 et les articles de *L'Orient Syrien* II (1957) p. 351-367 ; 419-432 ; et I. HAUSHERR, *Orient. Christ. period.* 23 (1957) p. 171-185.

Nul n'était plus qualifié que le P. Hausherr pour entreprendre d'abord la publication de la lettre à Patricius d'Edesse. Il en avait réuni les microfilms en 1946 et avait commencé le long travail de collation des manuscrits syriaques et grecs. Plusieurs circonstances l'ayant empêché de continuer, le Père, avec son désintéressement habituel, a bien voulu confier au Père René LAVENANT le soin de continuer la collation, de préparer une traduction française et une étude d'ensemble. Ce travail, presque entièrement terminé, sera publié dans la *Patrologia Orientalis*. Nous avons annoncé cette publication au 3^e Congrès international d'Etudes Patristiques d'Oxford en septembre 1959, ainsi que celle des autres lettres inédites du même auteur.

Aujourd'hui, nous publions une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine, tenté par Satan. Cette lettre était signalée dans les littératures par des titres divers : A. BAUMSTARK, *Geschichte...* 1922, p. 142 : « einen als Mönch unter sinnlichen Versuchungen leidenden ehemaligen Scholastikos 14) : BrM (= Wright, Catalogue...) DCCLXXXV, XIII^o ».

I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca*, 1958, p. 149, n^o 12 : « Ad monachum Scholasticum cupiditate tentatum in ms. Brit. Mus. Add. 12.167, saec IX (inedita) ».

D'après ces indications, il semblerait qu'il n'existe qu'un manuscrit : en fait nous avons entre les mains une copie d'un autre manuscrit du Brit. Museum, n'ayant avec le précédent que quelques différences de détail (sauf une page entière en moins), mais dont la référence indiquée sur la copie est fausse et dont nous n'avons pas pu retrouver la provenance.

Le manuscrit Add. 12.167 (Wright, Catalogue, p. 773) contient 299 folios sur velin. Le texte est écrit sur deux colonnes de 27 à 34 lignes et est daté de 876. Notre lettre commence au folio 278 a et se termine au folio 282 b. A certaines pages, l'encre ayant beaucoup pâli, un lecteur a essayé de réencrer plusieurs lettres, mais il en résulte qu'il est difficile de lire ce qu'il a écrit, et encore plus difficile de déchiffrer le texte original. C'est ce que nous écrit M. Cyril Moss, Conservateur des livres et manuscrits orientaux du British Museum, qui a eu l'amabilité d'examiner pour nous un passage défectueux, et que nous remercions cordialement de sa réponse si rapide. Ceci expliquera les incertitudes de la traduction dans quelques phrases à la fin de la lettre § 18, (§ 22 à 24).

Le destinataire est un ancien avocat (c'est le sens de *scholasticos* en syriaque) devenu moine, et moine fervent, semble-t-il, comme l'indiquent ces mots de l'adresse : *dans la science et la pauvreté parfaite*. Il se dit tenté par Satan, en son corps et en son âme. En son corps, non pas tant par des tentations de la chair, comme l'avaient compris Baums-tark et Ortiz de Urbina, d'après l'adresse, mais par un tremblement maladif du bras ou de la main droite, selon les §§ 15 & 22. Il est surtout tenté, en son âme, par la crainte et l'abattement (§§ 1-4).

Philoxène vise à le reconforter, en lui expliquant qu'une telle épreuve prouve, d'une part, que le démon, qui n'attaque que les forts, a peur de lui ; et que Dieu, d'autre part, a confiance en lui, en permettant cette épreuve pour mieux faire éclater la puissance de sa grâce, comme en Saint Paul (§§ 5-8). Il faut donc retourner cette tristesse contre l'adversaire (§ 9, 10). Tes objections ne valent pas (§ 12, 13, 14), car ton épreuve corporelle peut s'expliquer naturellement (§ 15) ; d'autres ont eu à subir de bien plus cruels tourments (Paul, Antoine, Job : §§ 16-20) ; et même si l'épreuve vient de Satan, elle vise au seul mal voulu par lui, la maladie de l'âme (§§ 21-25). Qu'elle soit au contraire une source de profits pour ton âme, en t'apprenant à être vigilant, uni à Dieu, à l'exemple de Macaire (§ 26) ; et surtout plus attaché au Christ, dont le souvenir est plus fortifiant que tous les exemples des saints (§§ 27-28).

Telle est la doctrine austère, mais classique, exprimée dans cette lettre ; sans plan rigoureux, avec l'abandon et les redites propres à une lettre, mais avec l'affection d'un père qui est fier des exploits de son fils, bref une bonne plaidoirie, bien faite pour convaincre un ancien avocat et pour lui redonner confiance.

Pour plus de clarté, nous avons divisé cette lettre en 28 paragraphes, qui seront reproduits dans l'édition du texte syriaque.

François GRAFFIN, S. J.

Traduction

De saint Philoxène. Lettre écrite à un bienheureux qui, de la profession d'avocat, passa à la vie monastique, dans la science et la pauvreté parfaite, mais fut tenté par Satan, par un tremblement en l'un de ses membres, et éprouvé de toutes manières. Voici ce qu'il lui écrivit pour le reconforter.

1 Nous avons été avertis et informés de l'épreuve dans laquelle tu t'es trouvé du fait de l'ennemi, et nous avons été affligés d'avoir été, tout ce temps, privés de la joie de voir ton Excellence.

2 Car cette épreuve, dans laquelle tu t'es trouvé, est la marque de ton vertueux triomphe et proclame que tu es tout près de Dieu. Si l'ennemi ne s'était pas aperçu que tu es un combattant et un brave, il n'aurait pas entrepris d'engager le combat contre toi et il ne t'aurait pas mis à même d'affronter une telle épreuve. C'est avec les braves qu'il a l'habitude de combattre et non avec les lâches. Car il ne se prépare pas à terrasser celui qu'il voit tomber de lui-même, il ne tente pas l'homme qu'il voit toujours se nourrir de ses passions, et il n'offre pas la caresse des désirs à celui qui se laisse constamment vaincre et entraîner par ses convoitises naturelles. Là en effet où il voit que les convoitises combattent en sa faveur, il cesse la lutte, pour retourner attaquer ceux qui ont vaincu leurs convoitises. Et là où il n'a que faire, il n'a pas l'habitude de se fatiguer inutilement. Donc l'ennemi t'a observé, pour voir si tu étais digne du combat, puis, il s'est préparé à lutter contre toi.

3 Eh bien, ce qui, d'après ce que j'entends dire, t'afflige, toi, c'est cela avant tout qui me réjouit, moi, car j'apprends, par là, que l'ennemi a peur de toi et que Dieu qui te conduit a confiance en toi. S'il n'avait pas eu peur de toi, il ne se serait pas approché pour te

tenter. Et si celui qui te conduit n'avait pas eu confiance en toi, il ne t'aurait pas laissé entrer dans la lutte.

4 Ce qui est donc requis de toi maintenant, c'est de te réveiller, de prendre courage, afin que Celui qui a confiance en toi ne rougisse point de toi, et que celui qui a peur de toi ne soit pas encouragé, car la peur, que tu as de lui, lui fournit un encouragement, et elle prouve d'autre part que tu n'as pas confiance en Dieu. L'âme en effet qui est affermie en sa confiance dans le Christ n'a pas peur de la tentation. Elle s'afflige au contraire, si elle n'est pas jugée digne d'être tentée.

5 C'est que le (précepte) : *Prie pour ne pas entrer en tentation*¹ s'adresse aux faibles et non pas aux forts, à ceux qui sont encore enfants et jeunes et qui n'ont pas atteint la taille des hommes parfaits ; ou qui, s'ils sont des hommes, n'ont pas encore la force dont on a besoin dans un combat.

6 Pour que tu saches qu'il en est bien ainsi, écoute Paul, qui, envisageant sa faiblesse naturelle, fuyait la tentation et priait pour être délivré des échardes du Mauvais. Mais Dieu, comme sur un fort, laissait venir les tentations, pour que, par elles avant tout, fût manifestée la puissance de sa grâce. *J'ai prié, par trois fois, pour qu'il me délivre de l'écharde de Satan qu'il a mise en moi, et Il m'a dit : Ma grâce te suffit, car ma puissance est à son comble dans la maladie ; plus ta faiblesse sera accusée, plus ma puissance sera proclamée !*^{1b}.

7 Ce Maître Dieu, qui, par ailleurs, nous commande de prier pour ne pas entrer en tentation, n'exauça point Paul, qui avait prié, selon ce commandement ; pour cette raison, que ce commandement n'était pas pour lui, mais pour d'autres, qui sont faibles, débiles, encore nouveau-nés, dont la force d'esprit est affaiblie et débilitée, et dont l'homme intérieur a vu décliner sa vigueur. Mais Dieu

1. Matt. 26, 41 ; Mc. 14, 38. — 1^b. Citation large de II Cor., 12 : 7, 8 et 9.

voyant Paul, le parfait en esprit, sur le point d'exécuter un ordre qui ne le concernait pas, le reprit et le débouta de sa requête : « Cesse donc ! Pourquoi demandes-tu ce qui s'oppose à ma gloire et qui se dresse devant ma face ? Ma puissance et ma grâce ne seraient pas reconnues !

8 Ne t'afflige donc pas, ô illustre, parce que, comme un brave, tu as été jugé digne de te lever pour la lutte, afin de ne pas affliger celui qui te regarde comme un brave, et qui t'a rendu digne de ce sort. Ote de toi la peur, et rejette-la sur ton ennemi ; enlève la crainte de ton âme, et rejette-la sur ceux qui te haïssent. L'affliction et la tristesse ne te conviennent pas ; mais aujourd'hui elles sont pour celui dont la puissance a été enlevée et n'est bonne désormais qu'à être foulée aux pieds. Car il ne faut pas que celui dont la tête est au ciel, aille se terrer au shéol. L'affliction est le propre de la tristesse et de la honte, et celui qui a peur ne sort pas pour le combat. S'il arrive qu'il y soit poussé, alors qu'il est revêtu de souffrance et d'affliction, sa force se consume et la vigueur de son âme s'évanouit de crainte et il ne peut se dresser pour le combat comme un brave. Car, telle la pourriture pour le bois, le chancre pour le corps, et la rouille pour un outil, telle est l'affliction et la tristesse pour l'âme, comme le dit Paul : *C'est l'affliction elle-même qui façonne la mort*².

9 Sois donc affligé, mais d'une affliction selon Dieu², et ceci est un mystère, c'est-à-dire, afflige-toi d'avoir été affligé, sois triste d'avoir eu de la tristesse, souffre à bon escient d'avoir souffert mal à propos, pleure d'avoir pleuré, et verse des pleurs si tu en as versé quand il ne fallait pas. Revêts-toi de noir, parce que tu n'as pas revêtu la joie parfaite du Christ, lamente-toi et gémis dans la douleur de ton âme, parce que tu ne t'es pas réjoui en tout temps, comme tu en as reçu l'ordre. Notre Seigneur est proche : ne te soucie point³ de protection, mais pré-

2. II Cor. 7 : 10.

3. Cf. Phil, 4, 4 à 6.

pare-toi à mériter d'être protégé ; et voici ton protecteur à ton côté !

10 Pour moi, en effet, mon frère, en apprenant à quel point tu es parvenu, je me suis fort réjoui, parce que je me réjouis de ta joie, et je me délecte de ce qui est à toi, moi qui suis privé des délices de ta richesse. La grâce t'a établi sur un terrain où il y a (tous) profits : Lance tes mains à droite et à gauche, puis ramène-les et souviens-toi de Paul qui dit : *Par les armes de justice à droite et à gauche*⁴. Par là il nous a appris qu'on tire du profit non seulement d'auprès de Jésus, mais encore du côté adverse, de chez l'ennemi, tel celui qui s'enrichit par le combat, ou celui qui trouve un trésor dans une caverne de brigands, ou celui qui tire la vie de la mort, ou celui qui tombe sur une source dans un désert de soif⁵. Car trouver profit auprès du Christ, c'est bien naturel, mais s'enrichir grâce à l'ennemi, c'est là un fait qui est en dehors de la nature.

11 Mais un tel profit se produit par le pouvoir de notre liberté qui a tôt fait de retourner la situation. Car celui qui est constamment purifié, tu sais bien que sa mémoire s'aiguise, au point que chaque fois qu'il veut dormir, elle le pique sans cesse comme une pointe pour le ramener à la *conscience* de notre vie divine. Nous avons expérimenté par nous-mêmes, combien les épreuves fortifient l'âme, si toutefois nous sommes en éveil. De même que le corps se maintient en santé par le sport et l'exercice, l'âme acquiert force et santé par les épreuves qui lui surviennent. De même que le corps se relâche par l'oisiveté, d'où naît la mollesse, laquelle est la source de toutes les maladies, de même aussi, l'âme se relâche par le manque d'épreuves, s'endort en sa vigilance, s'arrête de courir, s'éclipse en sa mémoire ; ses pensées sont frappées de stupeur et de torpeur. Par-là s'introduit l'*acédie*, qui

4. *II Cor. 6,7*. Ce que l'on traduit : *par les armes offensives et défensives de la justice*.

5. *Litt. de gens assoiffés*.

est la maladie de tout ce qu'il y a de bon, et ainsi commence le cheminement des pensées errantes et vaines, germes de tous les vices. Par conséquent, de quelque côté que ce soit, tu dois te réjouir en ton épreuve, soit parce que tu as senti que l'ennemi a eu peur de toi, soit parce que tu sais que Dieu a confiance en toi et te conduit et parce que tu es parvenu à ce stade dans la tentation où l'ennemi qui la suscite, s'attaque à toi comme à un maître.

12 Mais, me diras-tu, loin d'en être arrivé là, je suis encore tenté comme un vil adversaire !

Même en ce cas, il y a un adjuvant plus considérable que les précédents, du fait que par là tu seras rendu digne de ce que, suivant tes dires, tu n'as pas encore. Car l'approche de la souffrance, suscite en toi la crainte et la vigilance. Or celui qui craint et qui est vigilant ne peut être cambriolé : c'est avant tout le pressentiment du voleur qui fait veiller le maître de maison, et je suppose qu'instruit de cela par tes propres tentations, tu es davantage sur tes gardes depuis que t'est survenue cette épreuve, que tu t'es recueilli et que tu as purifié ta prière. Du fait qu'en effet tu crois que la guérison de cette épreuve est exclusivement l'affaire du Seigneur, tu purifies davantage ton intelligence, tu mortifies ton esprit et tu es près de Dieu en un colloque secret de tous les instants.

13 Peut-être diras-tu : J'aurais voulu être éprouvé autrement. Ceci n'est pas ton affaire, mais (relève) de la science du Guide, c'est-à-dire de Celui qui t'aime plus que toi-même. En effet ce qu'Il veut te faire retirer de là comme profit, c'est que, de nouveau, tu sois attentif.

14 Et s'il te semble que c'est aussi un sujet de scandale pour les sots qui l'ont vu, cela encore est le fait de la faiblesse. Car ce n'est pas sur ce point que nous avons reçu l'ordre de ne pas scandaliser les autres, mais c'est dans nos actions que nous devons veiller à ne pas scandaliser. Celui qui s'offusque en toi d'un tel châtement, s'offusque par sa (faute) et non pas par la tienne.

15 Mais souviens-toi aussi de nos Pères, ces hommes

éminents, qui eurent aussi à endurer, de la part du Calomniateur, des épreuves bien plus pénibles que les tiennes. Qu'est-ce que ton cas, en comparaison de leurs épreuves ? Car nous voyons que ce qui te concerne, arrive, — et combien de fois —, du fait de la vieillesse et de la faiblesse du corps et de l'atrophie d'un membre. Il y a des gens dont le corps tout entier est affligé de tremblement soit par suite de la vieillesse, soit pour une autre cause ; et d'autres, par suite du froid et de congestion, ont la moitié du corps paralysée⁶, ainsi que d'autres maladies pénibles et graves, dont la cause est naturelle.

16 Considère donc que ce mal t'est survenu naturellement, mal qui survient habituellement à beaucoup de gens. Devrais-tu t'attrister, là où les Maîtres se réjouissent dans les souffrances, et là où les sages de Dieu sont bien aises d'un châtiment qui leur arrive, comme le dit encore Paul : *Je me réjouis dans les épreuves*⁷. Et il dit encore : *Nous nous vantons dans nos épreuves*⁷. Ce qui, pour d'autres, est cause de joie, devrait-il t'affliger, toi ? Car nombreux sont les braves, dont Satan ne put supporter les efforts : aussi les mit-il à mort totalement, infligeant aux uns des blessures, faisant aux autres des plaies nombreuses ; faisant pleuvoir sur d'autres des supplices et des coups sans nombre et les faisant passer au tribunal par les interrogatoires et les supplices, comme te l'apprend, avec celle de bien d'autres encore, l'histoire du bienheureux Antoine.

17 Ce juste, comme tu l'as lu, les démons le réduisirent au silence, comme un mort, et l'accablèrent de coups, au point que ses souffrances lui firent perdre même la raison. Il fut enlevé par d'autres comme un objet inanimé. Et comme il était un peu revenu à lui, se rendant compte où il était, alors recouvert de l'armure de ses plaies, il se retournait contre ses ennemis, et, alors qu'il était étendu sur le côté dans le sépulcre, il combattait. De nouveau il

6. *Litt.* desséchée.

7. Cf. *Cor.* 12, 10.

fut battu, et de nouveau il fut frappé. Et si la grâce n'avait pas arrêté les efforts de la méchanceté des démons, il est clair qu'ils l'eussent fait mourir. Or, malgré tous ces traitements, la crainte ne s'empara point de son âme, car celui qui est mortel n'a pas à craindre la mort.

18 Un autre, par ailleurs, comme je l'ai mentionné, qui était souillé de toutes sortes de vices et qui ne persévérerait même pas une semaine dans la fidélité à son état de disciple, [...] sans entrer en tentation. Mais alors que l'odeur fétide des convoitises mauvaises s'exhalait encore de lui, les démons accablaient tout son corps de coups et de tourments sans nombre. Peut-être fut-ce dans le sang de ces plaies que furent lavées ses souillures, et par le parfum délicieux se dégageant de son corps que fut dissipée l'odeur de son infection. Après qu'il eut vaincu les démons, ceux-ci par trois fois firent son éloge ⁸.

19 Avec ceux-ci, nous devons encore nous souvenir aussi de l'athlète spirituel de l'Ancien Testament, auquel l'ennemi ne fit pas seulement trembler un membre, comme à toi, mais, depuis la plante des pieds jusqu'à la cervelle ⁹, le frappa d'une plaie indicible. Or, par de tels traitements, ce héros ne fut pas ébranlé. Aucune pensée de division n'ébranla jamais l'un de ces athlètes, et ils ne songèrent jamais en eux-mêmes : « N'est-il pas injuste pour nous ? Ou bien nous ôte-t-il la raison ? Ou bien fait-il taire notre parole ? Ou bien nous rejette-t-il, et fait-il de nous un objet de risée devant ceux qui nous voient ? De telles pensées sont un péché qui prend naissance dans la faiblesse et elles ne sont dignes ni de toi, ni de tes semblables.

20 Engendre donc, ô héros, des enfants parfaits : l'espérance et la persévérance, la force et la longanimité, l'é-

8. Nous avons eu recours au P. Guy, qui prépare un ouvrage sur les apophtegmes, lui demandant d'identifier la référence. Malgré une recherche minutieuse, dont nous le remercions, il ne lui a pas été possible de la trouver.

9. *Job*, 2 : 6.

nergie et la magnanimité, la confiance et le courage, des pensées fortes que rien n'ébranle. Voilà les enfants que tu devrais avoir la bonne idée d'engendrer, afin qu'ils puissent te soutenir et réjouir les autres et être un sujet de fierté pour ceux qui t'aiment. Car c'est à nous qu'il convient d'être fiers, plutôt qu'à ton ennemi d'être fier de ta défaite. Notre fierté à ton sujet, c'est que lui soit défait, et toi, victorieux.

21 Beaucoup en effet, parce qu'ils sortent du monde en apparence ¹⁰ et non pas avec l'amour brûlant des pratiques de la vie spirituelle, ne peuvent pas être dignes de ce que tu as, toi, parce que froide et molle est toute leur conduite et, que de fois revêtent-ils le monde à l'intérieur, malgré leur prétention de s'en dépouiller à l'extérieur ! De ceux-là, le tentateur ne s'approche pas : c'est que le tentateur trouve malade en eux ce qu'il désire surtout y voir malade. Car l'ennemi n'aime pas tellement les maladies et douleurs du corps, mais sa joie, c'est de voir l'âme recevoir des plaies.

22 De même, en effet, que les mouches s'assemblent sur une plaie du corps, de même aussi les démons se complaisent dans les plaies de l'âme et séjournent habituellement sur les plaies dont ils voient frappée la nature spirituelle : ainsi leur nourriture provient de ce qui correspond en quelque sorte à leur nature. S'il advient qu'ils font venir des épreuves et des tourments sur le corps, ce n'est pas dans l'intention de rendre malade ce dernier, mais c'est pour amener la maladie dans l'âme. C'est dans ce but que le tentateur a fait trembler ta droite : pour jeter le tremblement et l'épouvante dans ton âme, ou bien pour que, comme un esclave (?) tu veuilles accomplir en action ce qu'ils ont eu en pensée ? Mais sois sur tes gardes, regarde ton âme, redresse le sentiment de crainte qui est né en toi. Car si ton âme..., il t'est facile de... ^{10b} même tes ennemis. Voici en effet que l'œil, quand il opère sous la lumière qui le régit, voit facilement même ce qui est en dehors d'elle (?)

10. Litt. *de peau*. — 10^b. Mots illisibles.

23 Car l'ennemi a malmené ton membre, afin que la maladie se répande sur tout ton homme intérieur. Mais toi, fais le contraire de sa pensée, et là même où il désirait trouver une maladie pour toi, tu en tireras la santé véritable. Car ce qui t'est arrivé, c'est une épreuve, je pense que tu n'as pas de doute là-dessus. Donc ne persiste pas davantage, pour ne pas faire la joie de ton ennemi. Celui en effet qui est de Dieu, parce que, — et combien de fois — il a de mauvais désirs en pensée, exception faite du cas où il aurait été averti, en raison de son intimité avec Dieu (?) En effet là où il y aurait tromperie (à croire) que c'est un châtement venant de l'ennemi, — de quoi il n'y a pas à s'étonner, parce que le Mauvais ne fait que du mal, — pour cette raison nous ne sommes pas étonnés, devant la persévérance du juste, qu'il ne se soit pas aperçu que c'était par Satan qu'il était châtié, et qu'il fût patient dans les épreuves (envoyées) pour le châtier^{11b} (?) Dès que la souffrance et le mal sont parvenus jusqu'à son âme, il demandait : S'il me tue, c'est Lui seulement que j'espère¹¹. Or, c'est clair, cette parole a été dite à l'adresse de Dieu, et non pas à l'adresse de l'ennemi.

24 J'apprends en effet que l'ennemi a aggravé beaucoup ton épreuve corporelle dont tu as parlé... et des prières. Or s'il n'avait pas senti la pureté de ta prière, au moment même, il aurait troublé ta pensée en cette épreuve. Voici en effet qu'il en bouleverse d'autres, d'autre façon : ou bien en provoquant le blasphème dans leur esprit, ou bien en faisant errer leurs pensées sur les soucis du monde, ou bien en ramenant en arrière leur esprit au souvenir d'une femme et d'enfants ; ou bien en représentant devant leurs yeux des images de personnes, et par de telles formes, il les écarte de la prière pure adressée à Dieu.

25 Mais peut-être, dans ton cas, n'ayant pu troubler ta pensée par ces procédés et de semblables, il t'a affligé d'un mal corporel pour troubler ta pensée par la crainte. Mais il te sied, ô héros, de ne point te troubler pour cela. S'il

11. *Job*, 13, 15. — 11^b. Plusieurs mots illisibles en cette page.

arrive que tu faiblisses, appelle à toi la science du Christ, afin qu'elle soit ton secours et que les souvenirs des hommes courageux soutiennent également ton esprit.

26 Tu as entendu parler, je suppose, du bienheureux Macaire, qui, lorsque l'ennemi voulut abolir le vœu qu'il avait fait, et la loi qu'il s'était imposée, à savoir que, durant cinq jours, son esprit ne redescendrait pas du ciel, et serait insensible à tout ce qui est de ce monde, l'ennemi manœuvra pour le tenter de toutes les façons. Mais dès qu'il vit que son intelligence était attachée fortement à la vue des choses célestes et qu'il ne s'apercevait absolument de rien, pas même des visions qu'il lui présentait, l'ennemi mit le feu à la natte sur laquelle, dans sa cellule, il se tenait en prière ¹².

27 Car telle est son habitude, s'il le peut : entraver les pensées par de mauvais désirs ; sinon, faire disparaître toute pensée de Dieu et enlever l'admiration pour les choses spirituelles. C'est qu'il sait, en effet, qu'une fois descendu d'en haut, l'esprit se trouve aisément empêtré dans les soucis de toutes les choses corporelles. Sois donc courageux dans ton épreuve et qu'elle te soit surtout une occasion de recourir à Dieu ; rejette au loin la crainte et l'affliction, ainsi que la passion qui consiste à avoir peur même du blâme des hommes, parce que celle-ci naît de l'amour de la gloire. Les hommes spirituels ont à cœur de se débarrasser de cette passion, voilà, je pense, un point qui n'est pas caché à ta science. Et si ce n'était que je ne voulusse pas sortir des dimensions d'une lettre, je te retracerais encore les histoires que j'ai entendues au sujet des hommes vaillants qui ont fui cette passion, afin de te reconforter.

28 Mais ta mémoire vigilante supplée pour toi à toutes les histoires, puisque pour toi le souvenir du Christ est l'unique histoire qui soit une source de profit, le Christ, qu'ont médité tous ces justes et dont ils ont tiré leur force.

12. Voir R. DRAGUET, *Les Pères du désert*, 1949, p. 139, 140.

Car il n'y a pas de force naturelle, dans l'une de ces histoires, qui puisse encourager l'âme, comme le souvenir du Christ. De même en effet que la lumière, de sa nature, est illuminatrice, de même aussi le souvenir du Christ, de sa nature, est fortifiant. Si donc tu recules en arrière, le combat cessera ; et si tu cours en avant, il cessera encore davantage. Dispose toi donc, à manœuvrer de ces deux manières, pour te débarrasser du combat engagé contre toi ; et que, de la sorte, tu te relèves dans une victoire complète et une guérison parfaite. Que le Christ soit ton secours, ô vertueux, et puissions-nous mériter de prendre part à ta lutte !

MONSEIGNEUR DE MARION BRESILLAC ET LA CHRÉTIENTÉ SYRO-MALABARE

Introduction

Il a paru intéressant, au moment où la préparation du concile œcuménique attire l'attention sur les Eglises d'Orient, de publier ce mémoire, vieux de plus d'un siècle. On y verra d'abord quelle ignorance existait alors, à l'égard d'une Eglise qui était pourtant depuis plus de trois siècles pleinement attachée à la communion catholique. Mais on sera d'autant plus frappé de voir avec quelle intelligence profonde des lois essentielles de cette catholicité cet évêque missionnaire revendique le respect des usages traditionnels de l'Eglise syro-malabare, la restauration de ceux qui ont été altérés par suite du zèle maladroit des missionnaires européens.

Pour comprendre la situation misérable en laquelle Mgr de Marion Brésillac a trouvé les chrétientés syro-malabares, il faut se rappeler par quelle suite de crises elles avaient passé depuis le début du XVI^e s.¹. Déjà, dans les siècles précédents, la difficulté des relations avec le patriarcat mésopotamien de Séleucie-Ctésiphon avait souvent interrompu la continuité épiscopale. Mais à partir des dernières années du XVI^e s., sur l'initiative de l'archevêque portugais de Goa, Alexis de Menezes, le Saint-Siège décidait de confier les chrétiens de rite syro-malabar à des évêques d'origine

1. Cette histoire a été brièvement racontée dans cette revue par le R.P. Placid, T.O.C.D. ; (*L'Orient Syrien* 1956, pp. 375-425). Pour une étude plus détaillée, on se reportera au mémoire du cardinal Tisserant : (Syro-malbare (Eglise) D.T.C. XIV, col. 3089-3162 (Repris dans : Recueil E. Tisserant (Louvain 1955) T. II, pp. 343-437.

européenne. En même temps le synode de Diamper (1599), présidé par l'archevêque Ménezès, imposait — sous prétexte de corrections doctrinales — des modifications profondes à la liturgie et à la discipline traditionnelles, créant ainsi un trouble profond dans cette chrétienté. Le schisme de 1652-1663, la mésentente entre les missionnaires européens, le trop petit nombre de ceux qui s'intéressaient réellement à une Eglise dont ils ignoraient les usages et les traditions, ne favorisèrent pas sa réorganisation. Au moment où Mgr Barnabo sollicitait du Vicaire Apostolique démissionnaire de Coïmbatour un mémoire sur les chrétientés syro-malabares, le Patriarche chaldéen catholique de Mossul tentait de les replacer sous sa juridiction. Il faudra attendre le pontificat de Léon XIII pour qu'après une tentative malheureuse en 1877, fût enfin instaurée en 1896 une hiérarchie indigène de rite syro-malabar². Un siècle après le rapport de Mgr de Marion Brésillac nous pouvons apprécier la justesse de ses vues et de ses propositions réformatrices.

I. H. DALMAIS O. P.

Monseigneur de Marion Brésillac et la Chrétienté syro-malabare

Il y a cent ans, le 25 juin 1859, tombait à FREE TOWN (Sierra Leone), victime de la fièvre jaune, Mgr Melchior Marie Joseph de Marion Brésillac, fondateur de la Société des Missions Africaines. C'était un audois, né à Castelnaudary, le 2 décembre 1813. Entré au Séminaire des Missions Etrangères, le 9 juin 1841, il s'embarquait pour les Indes un an plus tard. Bien que son œuvre là-bas soit encore trop peu connue, on sait qu'il fut dans les différents postes

2. Presque en même temps que Mgr de Marion Brésillac, le P. BACCINELLI, jésuite du Maduré, préconisait également l'établissement d'une hiérarchie syro-malabare (1852).

qu'il occupa un créateur et un animateur du clergé local et un vigoureux apôtre de l'adaptation missionnaire¹.

Ce que l'on ignore sans doute, c'est la position à la fois lucide, courageuse et délibérément catholique qu'il prit vis à vis de la chrétienté syro-malabare, aux affaires de laquelle il fut mêlé, très occasionnellement d'ailleurs, par la Sacrée Congrégation de la Propagande.

Monseigneur de Marion Brésillac, provicaire puis vicaire apostolique de Coïmbatour dès le 6 mai 1845, connaissait la chrétienté malabare, encore sous l'autorité des Carmes italiens mais comportant déjà un nombreux clergé syriaque. Mgr Martini, vicaire apostolique de Vérapoly, participait à son sacre à Carrumattampatty, le 4 octobre 1846 en qualité de co-consécrateur. Mgr de Brésillac effectua lui-même deux voyages sur la côte malabare : en mai 1847, pour le sacre de Mgr Baccinelli, provicaire apostolique de Quilon, et en août 1850. Nous savons, par ailleurs, que plusieurs prêtres syriaques avaient administré le Coïmbatour avant l'arrivée des prêtres de la Société des Missions Etrangères et que le nouveau vicaire apostolique en eût rappelé quelques-uns si les missionnaires latins ne s'y étaient pas opposés².

Sans entrer dans les détails de l'origine et de l'histoire de cette chrétienté nous passons directement au 1^{er} juin 1853, où trente prêtres syriaques catholiques envoyèrent à la Sacrée Congrégation de la Propagande une pétition chargée de plaintes contre les missionnaires latins, et sollicitant l'élection

1. On peut consulter :

— LE GALLEN (R.P.) S.M.A., *Vie de Mgr de Marion Brésillac d'après ses Mémoires*, Lyon, 1910. Ouvrage de base non sans défauts mais qui n'a pu être remplacé jusqu'ici ; actuellement épuisé.

— GUIZARD (Louis), *Mgr M.M.J. de Marion Brésillac, fondateur des Missions Africaines de Lyon*, Lyon, 1956. tiré à part d'une conférence, mise au point historique très précise (épuisé).

— *Le Missionnaire, d'après Mgr de Marion Brésillac*, recueil de Pensées. Missions Africaines, 150, cours Gambetta, Lyon, 1956.

— BONFILS (Jean) S.M.A., *L'Œuvre de Mgr de Marion Brésillac en faveur du clergé local dans les missions de l'Inde au XIX^e siècle*, Missions Africaines, 150, cours Gambetta, Lyon, 1959 ; ouvrage d'où se dégagent les premiers éléments d'une théologie missionnaire d'après Mgr de Brésillac.

2. LE GALLEN, *op. cit.*, p. 342.

d'un évêque de leur rite³. Le 19 avril de l'année suivante, Mgr de Brésillac arrivait à Rome pour s'expliquer avec le Saint-Siège sur les difficultés de son apostolat aux Indes, qui avaient motivé plusieurs demandes successives de démission. Mgr Barnabo, secrétaire de la Sacrée Congrégation de la Propagande, voulut recueillir son témoignage sur la chrétienté malabare. Avouant qu'il n'était pas préparé à traiter *ex professo* cette question, Mgr de Brésillac accepta tout de même de rédiger un rapport⁴ qui révèle une intelligence profonde de la mission de l'Eglise.

Ce rapport, non daté et jusqu'ici inédit, fut présenté au début du mois de mai 1854⁵. Nous le publions intégralement, même si tous ses détails ne présentent pas un égal intérêt. Peut-être sera-ce contribuer modestement aux travaux préparatoires au prochain Concile que de faire connaître les réponses d'un missionnaire à des problèmes centenaires qui ne manquent sans doute pas de quelque actualité.

Peut-être aussi, et quoique aient pu en écrire des observateurs superficiels, l'Eglise nous apparaîtra-t-elle toujours égale à elle-même, d'une riche variété dans son visage extérieur, mais inébranlablement attachée à ses notes fondamentales de catholicité et d'unité, ne cédant pas à un facile opportunisme, messagère fidèle de vérité.

Jean BONFILS S.M.A.

3. Il faudra attendre pour cela, le bref « Quæ rei sacræ » du 26 juillet 1896.

4. Texte original aux Archives de la Sacrée Congrégation de la Propagande, *Scrittura riferite nei congressi, Indie Orientali*, vol. 14. ff. 1497 à 1510. Copie par Mgr de Brésillac aux Archives des Missions Africaines, Rome, vol. 2 F 11, ff. 433 à 446.

5. Voir la note du 7 mai du *Journal d'un Missionnaire*, Archives des Missions Africaines, 2 F 2, vol. 2, p. 239.

Texte du rapport

A.M.D.G. à Monseigneur Barnabo Secrétaire de la S.C. de la Propagande.

Monseigneur,

Pour répondre au désir que vous m'avez témoigné de vous faire connaître ce que je pense des difficultés soulevées par les réclamations des prêtres Syro-Caldaïques des missions de Malabare, je m'empresse de vous présenter ce petit écrit dans lequel je dirai :

1° Ce qu'il en est aujourd'hui de l'état déplorable du clergé Syro-Caldaïque-Malabare et des chrétientés qu'il gouverne.

2° Quels seraient, à mon avis, les remèdes à apporter immédiatement au mal, non point dans l'espoir de le guérir radicalement, mais pour en arrêter le progrès, et préserver cette intéressante Chrétienté de retomber bientôt dans l'hérésie.

3° Que vainement on espérerait de réformer complètement cette chrétienté sans remonter aux causes primitives qui ont produit l'état actuel des choses, lesquelles causes nous indiqueront peut-être quels sont les moyens à employer doucement dans l'avenir pour rendre à cette intéressante Eglise son lustre, son honneur et sa vie.

I

Les Chrétiens du Malabare datent, comme vous le savez, du temps même de l'apôtre S^t. Thomas. Malheureusement pendant plusieurs siècles, ils furent enveloppés dans l'hérésie de Nestorius. Leur conversion est due au zèle que les Portugais déployaient en faveur de la Religion Catholique, au commencement de leur empire sur les Indes ; et surtout aux travaux apostoliques de l'Archevêque de Goa Menezes, auquel cependant on aurait pu désirer plus de

circonspection. Mais il ne parvint jamais à les ramener tous ; un nombre considérable n'ayant jamais voulu adhérer au Synode de Diamper.

Qui ne voit tout d'abord que cette fraction de la Chrétienté, restée Nestorienne, nous oblige à user de beaucoup de prudence, de peur que les Catholiques ne reviennent à leur premier vomissement, si l'on ne ménage pas assez leur susceptibilité ?

Si jamais ce malheur arrivait, ce ne serait point à cause de leur attachement aux erreurs de Nestorius, auxquelles ils semblent ne pas tenir du tout ; mais de dépit pour se croire méprisés par les Latins et pour se voir moins bien traités par les missionnaires que leurs frères latins.

D'un autre côté s'il est vrai qu'ils tiennent fort peu aux erreurs de Nestorius, ils n'auraient cependant pas beaucoup de répugnance à y participer. Car ils sont trop ignorants en fait de théologie, pour tenir par conviction acquise aux dogmes chrétiens qui s'éloignent tant soit peu des premiers principes. Dans toute controverse, les Indiens ne voient que des partis qui se disputent pour tout autre intérêt que la pure vérité. Ce qui les touche surtout, c'est l'usage, c'est le souvenir du passé. Or dans le passé il n'était question que du Patriarche de Babylone, et ce nom résonne plus doucement à leurs oreilles que celui du Pape ; de même que le nom de l'Archevêque de Goa est plus puissant sur le cœur des Chrétiens qui datent de la venue des Européens dans l'Inde, que celui de quelle autorité ecclésiastique que ce soit.

D'après les derniers recensements, que je crois exacts, le rit Syro-Caldéen-Malabare renferme, dans des limites géographiques très étroites, plus de 158.000 catholiques, possédant plus de 180 églises ou chapelles desservies par 400 prêtres et 250 clercs...

A côté de cette église si digne d'intérêt, mais qui tombe en décomposition, s'élève et grandit chaque jour l'église latine sa rivale, qui compte déjà plus de 69.000 chrétiens, dans les seules limites qui naturellement auraient dû être réservées au rit Syro-Caldéen en possession du terrain depuis les temps apostoliques.

Les Latins possèdent là 54 églises ou chapelles, desservies par 80 prêtres ou clercs inférieurs.

A côté encore existent comme une pierre d'achoppement les restes de cette même Eglise Syro-Caldéenne, alors qu'elle était Nestorienne. Ces Nestoriens sont dans ces mêmes limites, près de 40.000 dit-on. Ce que je sais certainement, c'est qu'ils sont encore nombreux, ayant relativement un clergé très grand avec un évêque à la tête.

Ces Chrétiens Catholiques sont bons, simples et tenant fortement au Christianisme en général. Difficilement on les ferait rentrer dans le paganisme ; mais facilement ils tomberaient dans le schisme et même dans l'hérésie. Ils suivraient certainement leurs prêtres en masse, si ceux-ci abandonnaient l'unité catholique.

S'ils nous étaient unis de cœur, et que le clergé fût passablement bon, je ne mets pas en doute que les Chrétiens de St. Thomas formeraient une excellente Chrétienté. La population Indienne, il est vrai, ne se départira jamais de certains défauts, qui sont inhérents à la nature du pays. Mais ces défauts ne sont pas, par eux-mêmes, plus désordonnés que les nôtres, seulement ils sont d'un autre genre, ce qui nous les rend plus choquants et nous les fait apparaître plus monstrueux. Mais je pense que devant Dieu la masse de ces Chrétiens vaudrait la masse des Chrétiens d'ailleurs, quoique j'avoue que les vertus héroïques, partout exceptionnelles, seraient peut-être plus rares chez eux que chez les peuples énergiques des pays septentrionaux.

Malheureusement le clergé est tombé dans un état déplorable d'abaissement et d'une dégradation telle qu'il sera bien difficile de le relever. Les prêtres qui ne manquent pas cependant en général d'intelligence, sont d'une ignorance crasse. Or il leur est comme impossible de s'instruire. Quelques uns ont la conscience de leur infériorité sous ce rapport, ils voudraient sortir de cet état d'humiliation, mais dans l'organisation actuelle des choses, ils ne le peuvent réellement pas ; et ils sont très indisposés contre les missionnaires latins attribuant à leur antipathie pour leur rit, la manière dont on les dirige.

Ils ont certainement tort, quand ils croient à l'anti-

pathie ; mais ils n'ont peut-être pas tout à fait tort quand ils pensent que la manière d'agir à leur égard est incompatible avec le perfectionnement.

Naturellement ceux d'entre eux qui se sentent ainsi humiliés et qui cherchent à changer l'état des choses ne sont pas les plus parfaits ; mais ils sont les plus intelligents, ceux dont on pourrait tirer le plus de parti si l'éducation cléricale était ce qu'elle doit être, et qui dans le cas contraire deviennent les plus dangereux.

Or l'éducation cléricale est nulle. On admet les jeunes gens à la cléricature presque toujours sur la présentation des laïques qui consentent ou qui exigent qu'on les inscrive à l'église de leur village. Ils s'attachent ensuite à quelque prêtre qui est censé devoir les instruire mais auprès duquel ils ne font ordinairement que tuer le temps. Quelques uns sont réunis dans un couvent ou séminaire qui ne mérite ni l'un ni l'autre de ces deux noms. Plus tard ils se présentent eux-mêmes aux Ordres.

Avant de les admettre aux Ordres, il est vrai qu'on exige d'eux un examen. Mais comme depuis longtemps les missionnaires ne savent pas le syriaque, on est obligé de s'en rapporter aux examinateurs pris dans ce pauvre clergé même, et la renommée dit qu'il suffit de quelques roupies pour être admis.

J'aime à croire que quelques uns de ces examinateurs sont innocents de ce crime de simonie ; mais ils sont tous faibles et ils finissent presque toujours par admettre les postulants, ne fût-ce que par la crainte de soulever contre eux les parents du clerc, et peut-être le village entier qui l'a inscrit à son église.

De fait, la plupart de ces pauvres prêtres savent à peine lire le syriaque. Il y en a très peu qui comprennent le sens de ce qu'ils prononcent quand ils célèbrent les SS. Mystères ou qu'ils administrent les sacrements. Quant à la théologie je ne sais vraiment pas comment ils peuvent en avoir une idée. Je pense que pour la plupart ils parlent et agissent comme ils ont entendu parler et vu agir les prêtres avec lesquels ils ont passé le temps de leur cléricature sans se rendre autrement compte de ce qu'ils font.

Au reste le peu que j'ai vu de leur pratique me donne à croire qu'il est passé en usage parmi eux des principes d'une très défectueuse théologie et qu'il pourrait même y avoir dans leurs idées des erreurs graves et très dangereuses sur quelques points, sur la juridiction par exemple et autres questions de droit. Car du Droit Canon proprement dit ils n'en ont même pas l'idée. Le principal travail de leur jeunesse consiste, je crois, à transcrire un bréviaire et peut-être un court traité de théologie. Autrefois quelques uns transcrivaient aussi le missel et le rituel. Mais depuis qu'on en a fait une nouvelle édition à la Propagande, ils se dispensent de cette peine.

Souvent on chercherait en vain quelques livres de plus dans le presbytère. N'ayant pas même étudié convenablement leur propre langue, ils sont en général très au-dessous des brahmes, instruits de la littérature si remarquable de l'Inde. Il n'existe d'ailleurs presque aucun livre sérieux sur la Religion Chrétienne écrit en langue Maléalam qui est leur langue maternelle. Plusieurs étudient plus ou moins le tamoul ; et l'on voit alors chez eux des livres imprimés à Pondichéry, et quelques autres qui n'existent encore que sur des (...) ⁶. Mais ces livres n'ont pas été faits pour donner une connaissance approfondie de la religion et plusieurs, à mon avis, ne sont pas sans grand danger.

Quant à la Sainte Ecriture, ils ne la connaissent en général que par les traductions protestantes imprimées dans tous les idiomes de l'Inde. C'est un crève-cœur de voir les bibles protestantes dans la maison de presque tous ces prêtres. Qui ne voit l'immense danger que présente pour un avenir peut-être prochain l'impossibilité où ils se trouvent de connaître autrement nos livres saints ?

Cependant ils sont encore très éloignés du Protestantisme. Très éloignés, dis-je, quant à leurs sentiments mais peut-être plus rapprochés qu'on ne pense quant au temps. Car le protestantisme travaille depuis longtemps,

6. Mot incertain et illisible.

et avec quelque succès, à s'allier les Nestoriens de ces contrées, encore plus dégradés et plus ignorants que les Catholiques ; et peut-être auraient-ils déjà réussi si les Indiens ne tenaient point si fort à leurs statues et autres images des Saints. Mais voici que les Protestants, quelques unes du moins de leurs nombreuses sectes, cèdent déjà un peu. Plusieurs de leurs temples sont ornés de la Croix, et l'on dit même qu'il y en a où l'on voit l'image du Crucifix.

Quoi qu'il en soit, il n'y a pas longtemps que l'évêque Nestorien du Malabare s'étant rendu à Calicut, alla descendre chez le ministre protestant. Ils se traitèrent de *frères* et l'évêque Nestorien aurait dit, m'a-t-on rapporté, qu'au fond sa croyance était celle du ministre.

Or si l'on n'y fait la plus sérieuse attention je regarde comme certain que plus tôt ou plus tard l'Eglise Syro-Caldaïque-Malabare se séparera de nouveau de l'unité Catholique. Naturellement elle s'unira aux Syro-Caldaïques-Nestoriens ; et si ceux-ci participent aux erreurs de Luther et de Calvin, il en résultera un monstrueux assemblage de toutes les erreurs.

Cependant parmi les prêtres catholiques il en est, en trop petit nombre sans doute, mais il en est de très respectables, chez qui le gros bon sens supplée à l'instruction acquise. Quelques uns ayant assez bien étudié le Tamoul ont puisé dans les livres catholiques imprimés dans cette langue des matériaux plus féconds que solides, il est vrai, mais qui leur donnent le moyen de prêcher passablement bien, et ils administrent d'ailleurs les Sacrements avec zèle.

Autrefois la Mission de Coïmbatore était administrée par eux. Plusieurs sans doute ne s'y sont pas conduits parfaitement ; mais d'autres y ont laissé un souvenir précieux ; et il y en a qui ont laissé des instructions écrites pour la préparation des fidèles aux Sacrements, lesquelles ne sont pas sans mérite. Quand ils ont été supplantés par les Missionnaires des Missions étrangères, qui me paraissent avoir agi en cette circonstance, comme en quelques autres, avec moins de prudence que de zèle, avec beaucoup d'ardeur française mais sans l'accompagner assez de la modération apostolique, les meilleurs chrétiens du pays

étaient pour les prêtres de la Côte Malabare. Nos imprudents confrères avaient surtout pour eux les tapageurs, les brouillons, les amateurs de nouveauté. Le souvenir des tristes querelles qui eurent lieu à cette époque n'est pas encore effacé de l'esprit des chrétiens de Coïmbatore et contribue puissamment à les faire incliner vers le schisme de Goa.

Sous le rapport des mœurs, il y a certainement à désirer ; mais je ne pense pas que le scandale soit aussi grand qu'on se plaît quelques fois à le leur reprocher, en mêlant souvent au reproche l'ironie qui ne remédie à rien. Certainement il n'est pas à comparer à celui que donne le clergé de Goa, et je pense qu'il y a, sous ce rapport, moins à craindre que du danger qui résulte de l'ignorance.

L'avarice aussi est un mal qui déshonore le pauvre clergé. Mais je crois encore qu'il y a de l'exagération dans le reproche qu'on lui en fait ; et que c'est la forme plutôt que le fond qui est défectueuse dans la manière dont les clercs se procurent le nécessaire. Du reste en général ils sont très pauvres.

Voilà l'idée que je me suis faite de cette précieuse Chrétienté dans les rapports de voisinage, du reste assez peu fréquents, que j'ai eus avec les missions du Malabare, et sans penser que j'aurais à en parler à la Sacrée Congrégation. Si j'eusse pu soupçonner cela, j'aurais étudié les choses avec plus d'attention. Au reste je puis me tromper dans quelques détails, mais je ne pense pas me tromper dans l'ensemble des faits et dans les considérations que je viens d'exposer comme dans celles qui vont suivre, lesquelles ont été l'objet de mes méditations depuis plusieurs années.

Maintenant qu'arrive-t-il ? Un certain nombre de prêtres poussés par un esprit plus ou moins perturbateur, formellement secondés par d'autres qui sont plus ou moins de bonne foi, et certainement soutenus par beaucoup d'autres encore qui n'osent pas se montrer, soit par la crainte respectueuse de déplaire aux supérieurs que leur a donnés le Saint Siège, soit par une autre espèce de crainte moins louable, un nombre considérable de prêtres,

dis-je, s'adressent au Saint-Siège, avouant une partie de leurs défauts, indiquant ce qu'ils pensent être la cause de leur décadence et demandant une réforme. Il me semble qu'au milieu du désordre d'où procède ce mouvement, il y a du bien dont on pourrait profiter pour arrêter le progrès du mal et pour régénérer peut-être cette église.

L'esprit perturbateur de ceux qui se sont mis à la tête d'un mouvement presque révolutionnaire est certainement mauvais, mais leur désir d'une amélioration est un bien dont il faudrait faire son profit.

Ne nous étonnons pas s'il y a de l'exagération dans leurs plaintes. Nous sommes presque tous exagérés sur quelques points, surtout quand nous souffrons et que nous avons à nous plaindre. Soyons assez sages pour reconnaître ce qu'il y a de vrai dans ces réclamations, quand même nous devrions avouer que nous avons été quelquefois sinon coupables du moins imprudents, sans nous laisser surprendre par l'exagération.

Gardons-nous cependant de témoigner trop ouvertement qu'ils ont raison dans ce que leur réclamation peut renfermer de plus légitime. Nous nous exposerions à exciter leur orgueil très dangereux chez l'Indien. Cet orgueil les porterait immédiatement à l'esprit d'indiscipline qui rendrait tout remède impossible. D'un autre côté ne leur reprochons pas trop fort l'exagération de leurs plaintes ; car ils n'en ont pas la conscience, du moins pris en masse, et nos reproches leur paraîtraient injustes, ce qui affaiblirait considérablement l'autorité de ceux qui doivent les gouverner et dont ils ne se méfient que trop.

Ainsi, ils sont certainement dans l'exagération quand ils parlent de l'aversion qu'aurait pour eux le respectable évêque d'Héraclée⁷. Ce prélat peut ne pas avoir d'affection sensible pour les Indiens. C'est malheureusement un défaut commun à quatre-vingt-dix-neuf missionnaires sur cent. Mais il les aime de l'amour de Charité et il est très certainement disposé à faire tout ce qui est en lui pour le salut de leur âme.

7. Mgr Baccinelli, croyons-nous.

Ils sont dans l'exagération quand ils demandent un évêque de leur rit immédiatement, et pris parmi eux. Leur supplique réfute elle-même cette prétention puisqu'ils avouent leur ignorance. Et quand même il se trouverait parmi eux un ou deux prêtres qui eussent, par exception, la science et les autres qualités rigoureusement indispensables à un évêque, la masse du clergé étant réellement telle qu'ils le disent, cette église n'est pas apte à se soutenir seule et par conséquent à avoir un évêque pris dans son sein.

Mais ils ont raison, par exemple, quand ils se plaignent de l'impossibilité morale où ils sont de s'instruire et surtout de se perfectionner dans les fonctions ecclésiastiques. Ils ont raison ou du moins ils sont très excusables de se plaindre de la préférence que les missionnaires ont toujours témoignée pour le rit latin, et de ce que le peu de soins qu'ils donnent personnellement aux clercs, et qui est certainement très insuffisant, même pour les seuls latins, est cependant pour les latins seuls. Je ne prétends pas blâmer par là les missionnaires sous l'administration desquels un si déplorable état de choses s'est perpétué. Au moins individuellement ils peuvent être presque tous excusables. Trop peu nombreux pour pourvoir à tous les besoins de la mission, ils se sont contentés de soigner un peu les Latins pour lesquels mêmes ils ne suffisaient pas. A l'égard des Syriaques je dirai seulement qu'ils se sont peut-être un peu découragés ; car il est de la nature des hommes, quand ils se voient incapables d'accomplir tout ce qu'il y aurait actuellement à opérer, de négliger le peu qu'ils pourraient faire.

Enfin eussent-ils eu plus d'énergie, la force des choses devait nécessairement les emporter plus ou moins tard, ainsi que je le ferai voir dans la suite de ce travail à moins qu'ils ne fussent parvenus à anéantir le rit syriaque ce qu'ils ne pouvaient pas, ce qu'ils ne devaient pas faire. Aujourd'hui le moment approche où ils seront peut-être entraînés par le courant. Ce qui importe donc surtout en ce moment, c'est d'en arrêter immédiatement le progrès.

II

Pour cela il faut d'abord se garder de tout remède violent. Le malade est trop faible pour en supporter de ce genre ; et peut-être a-t-on déjà abusé des censures ecclésiastiques. Il faut se persuader qu'il est impossible de détruire immédiatement un seul des abus actuellement existants. On doit pour le moment se contenter des palliatifs et préparer les remèdes efficaces pour l'avenir en portant le malade lui-même à les désirer et à les accepter.

Sans cette modération qu'il ne faut pas confondre avec l'inaction, on brisera bien des choses, mais on ne corrigera rien, et les craintes ci-dessus exprimées de défection se réaliseront soit en masse soit en fraction. Il importerait donc que les nouveaux missionnaires qu'on enverra là fussent doués d'une extrême patience, sans paresse, et d'une grande prudence.

Néanmoins, il me paraît nécessaire que le Saint-Siège adresse une lettre à cette Eglise, mais une lettre vague qui n'engage en rien la conduite à tenir désormais, laquelle devra peut-être se modifier de mille manières, selon des circonstances impossibles à prévoir en détail.

Si le Saint-Siège gardait un silence absolu, il est fort à craindre que les chrétiens, le clergé surtout, se fortifient dans la fausse pensée que le Saint-Siège les méprise, qu'il n'aime pas leur rit, etc...

Par cette lettre on leur ferait espérer une amélioration quelconque, tout en leur laissant assez clairement apercevoir qu'il est impossible de leur donner actuellement un évêque de leur rit, ce qui pourrait arriver plus tard si par leur science, leur piété et leur sincère attachement au Saint Siège ils donnaient à leur église la stabilité désirable.

Afin de soutenir l'autorité qui doit indubitablement gouverner encore longtemps cette église, il me paraît indispensable d'envoyer cette lettre par la voie du Vicaire Apostolique ; mais avec ordre de la publier dans toutes les Chrétientés Syriaques.

Cependant il faudrait de suite prendre des moyens efficaces pour que les Carmes se missent à même de remplir toutes les obligations de cette précieuse mission.

Que s'ils ne trouvent pas dans leur Ordre des vocations nombreuses pour les Missions, ne pourraient-ils pas, tout en conservant la Mission au nom de leur Ordre, s'associer des ouvriers auxiliaires, des Jésuites par exemple ou d'autres ? Mais absolument il faudrait que tous étudiasent sérieusement la langue Maléalam qui est celle du pays et que plusieurs connussent parfaitement le Syriaque, afin de faire eux-mêmes les examens pour les Ordres, de surveiller les fonctions saintes et d'enseigner la théologie si l'on continue à la professer dans cette langue.

Il ne faut pas croire cependant que ce nombre de missionnaires doit être excessivement grand ; car ils devraient bien se garder de se charger eux-mêmes de l'administration immédiate des paroisses. S'ils le faisaient ils auraient l'air de ne prendre ces églises que pour s'emparer des revenus qui de ce fait seraient autant de moins pour le clergé déjà si pauvre. Les Missionnaires, là plus que partout ailleurs, devraient être surtout des hommes d'étude, de cabinet, des directeurs de séminaires, des visiteurs, des examinateurs, etc... en laissant l'administration immédiate des chrétiens aux prêtres du pays.

Un séminaire syriaque doit être nécessairement fondé sans qu'on oblige de suite tous les clercs à s'y rendre. Je ne connais pas assez les lieux pour savoir quelles ressources locales on pourrait trouver pour un tel établissement, mais je suis persuadé que sans de très grandes dépenses on pourrait commencer, laissant au temps et au soin assidu des directeurs le développement de l'œuvre, qu'il serait seulement nécessaire d'établir de suite sur un bon pied, sous le rapport de l'étude, des exercices de piété et de la règle de vie.

Dans ce Séminaire, il faudrait qu'indépendamment du Syriaque on enseignât une langue Européenne qui ne fût pas la Portugaise, et si l'on n'avait pas à craindre que les Syriaques pensassent qu'on veut les amener insensiblement au rit latin, à la place de cette langue européenne je préférerais qu'on enseignât le latin.

Cette langue européenne en effet serait surtout utile pour que les prêtres puissent lire des ouvrages de religion et de piété. Or le latin remplirait ce but et aurait de plus l'avantage de fournir des livres d'une plus exacte théologie. On pourrait ainsi plus tard professer la théologie en latin et choisir parmi les nombreux auteurs qui ont écrit sur cette matière ceux qui conviennent le mieux aux peuples de l'Inde ; en attendant qu'on compose des traités *ad hoc*, car nous aurions bien besoin d'un cours spécial de philosophie et de théologie pour ces contrées.

Enfin sans rien choquer, il faudrait diminuer un peu le clergé Syriaque vraiment trop nombreux ; mais il faudrait user en cela de beaucoup de prudence, pour ne pas exposer les faibles à la tentation d'aller se faire ordonner par l'évêque Nestorien.

La prudence, ai-je dit pour la seconde fois ; car c'est la vertu principale que devrait cultiver tout missionnaire ; non point qu'elle soit la principale des vertus apostoliques, mais parce qu'elle est la plus difficile à acquérir, et que l'on n'acquiert presque jamais sans culture. Or, si elle est indispensable aux simples missionnaires, elle l'est bien plus encore aux Vicaires Apostoliques qui auraient aussi besoin d'avoir quelque affection pour les Indiens.

Sans familiarité, plus dangereuse dans l'Inde que partout ailleurs, il n'y a que l'affection qui s'attire les cœurs. Par elle on obtient plus que par le moyen de tous les règlements possibles. Malheureusement il est bien difficile aux Européens d'aimer *les noirs*. On les aime surnaturellement sans doute, mais naturellement leur caractère nous répugne et nous les repoussons. Cette triste vérité est un grand malheur qui explique bien des choses.

Voilà, ce me semble, ce qu'il y aurait à faire ou à préparer immédiatement. Cependant ne nous faisons pas illusion. Tout cela ne coupera pas le mal à la racine. Pour espérer de le guérir radicalement il faut porter ses regards sur le passé, afin de se faire une idée des causes véritables qui ont conduit cette Eglise à l'état où nous la voyons aujourd'hui, et sur l'avenir afin de la préserver s'il en est encore temps d'une complète ruine.

III

Quant à ces causes qui remontent à un temps plus ou moins éloigné, il en est qui sont absolument indépendantes des ouvriers évangéliques qui ont travaillé dans cette partie de la Vigne du Père de famille à partir de la conquête des Indes par les Portugais. D'autres ont plus ou moins dépendu de nous, et il en est sur lesquelles nous aurions à redouter la justice du souverain Juge, si nous n'étions souvent excusables par l'impossibilité morale de connaître parfaitement toutes choses, et par le défaut de certaines ressources matérielles qui nous seraient indispensables pour opérer.

Je dis *nous* parce qu'il me semble qu'il existe une espèce de solidarité entre les divers ouvriers apostoliques du Monde, et c'est dans ce sens que je me suis déjà servi de cette expression.

Or parmi les causes du premier genre, il faut mettre en première ligne l'hérésiarque Nestorius. Ce malheureux a été cause non seulement de la mort de cette Eglise de saint Thomas, mais aussi de la persévérance dans le paganisme des peuples qui n'ont plus été attirés par son action vivifiante. Il est cause de ce qu'à l'époque de son réveil elle n'a plus repris qu'une portion de sa vie. Il est cause de ce que dans son état actuel de faiblesse elle n'est plus capable de communiquer autour d'elle le principe de vie que les Apôtres avaient déposé dans son sein. Il est formellement coupable de beaucoup de fautes matérielles que nous avons faites nous-mêmes, parce qu'il nous a forcés d'agir sur une matière si désordonnée qu'il nous a été comme impossible de tout concilier quand l'heure de la régénération semblait avoir sonné.

Si je parle ainsi c'est bien plutôt pour excuser nos prédécesseurs que pour chercher à nous bercer nous mêmes dans une fausse sécurité. Car il est certain que nous devons trembler à la vue de beaucoup de mal que nous pourrions peut-être empêcher avec plus de prudence et de travail ; à la vue surtout de beaucoup de bien que plus de sollicitude, plus d'ordre, plus de prudence pourraient opérer dans bien des lieux sur la terre.

A mon avis la plus grande de ces fautes matérielles commises par nous dans un passé déjà si loin, mais dont les tristes effets se font sentir aujourd'hui plus que jamais, c'est la manière dont on a agi à l'égard du rit Syro-Caldéen dans le Malabare.

Le grand Evêque Menezes fit sans doute beaucoup de bien, mais il posa un principe dangereux, celui de toucher au rit.

Il paraît qu'à cette époque on pensait généralement que le meilleur moyen de rattacher les peuples Orientaux à l'unité catholique était de les amener à confondre peu à peu leur rit dans le rit latin. Illusion funeste sous l'influence de laquelle travailla Menezes.

Benoît XIV arrêta cette œuvre de décomposition. Mais elle était malheureusement si avancée dans cette chrétienté de l'Inde, que le rit de l'Eglise du Malabare devint un amalgame unique, un rit particulier, différent des autres rits syriaques, et isolé sur un seul point de la terre.

Par surcroît de malheur cette église ainsi isolée se rencontrait en un lieu de l'univers où le peuple manquait d'énergie et des autres qualités indispensables pour conserver, soutenir et développer honorablement cette église renaissante. Nécessairement il fallait que des missionnaires vinssent au secours, et par un triple malheur on n'avait à envoyer que des missionnaires latins.

Il semble qu'au moins on aurait dû défendre à ces missionnaires d'élever, au sein même de cette église, vénérable monument du premier siècle, une église latine rivale. On ne l'a pas fait. A mes yeux ce défaut de précaution devait nécessairement amener ce que nous voyons aujourd'hui ; et plus tard, si l'on ne remédie au mal déjà si avancé, il doit nécessairement amener ou bien l'anéantissement de l'Eglise Syro-Caldéenne-Malabare, ou bien sa séparation de nouveau de l'Eglise Catholique.

Et en effet, que devait-il arriver, sous l'action des missionnaires latins ayant le droit d'élever des églises de leur rit, d'introduire dans leur rit des Indiens nouvellement convertis ? Que ces missionnaires supposant même

qu'ils respectassent toujours à la lettre les constitutions du Saint Siège, cultiveraient avec beaucoup plus d'amour et partant avec beaucoup plus de soin les latins que les syriaques ; d'autant plus que cela leur est beaucoup plus facile. Que beaucoup (nous pouvons le dire sans jugement téméraire et sans application aux personnes, car c'est dans la nature des choses et des hommes) que beaucoup, dis-je, mépriseraient ces derniers, ne fût-ce qu'indirectement en leur préférant les latins.

Les Syriaques ainsi humiliés, ne voyant jamais les missionnaires, pas même l'évêque, célébrer dans leurs églises, ou ne l'y voyant célébrer que dans le rit latin, ne peuvent pas les aimer. Ils doivent se méfier d'eux. Et cette réciproque méfiance, et cette réciproque froideur que peut-elle enfanter, sinon le scandale ?

Supposons qu'on remédie à quelques uns des maux actuels, seulement par les moyens que j'ai d'abord indiqués. Nous jouirons d'une amélioration momentanée, mais les choses reviendront plus tôt ou plus tard où elles en sont maintenant, et peut-être l'avenir sera-t-il pire. Car en augmentant l'instruction et même la dignité du clergé Malabare, sans qu'on enlève ses motifs de méfiance contre les latins, on le rendra plus redoutable.

Or cela ne saurait manquer d'avoir lieu si les missionnaires continuent d'avoir le droit de fonder de nouvelles églises latines, d'inscrire à ces églises les nouveaux convertis, d'augmenter en un mot la force et l'autorité des latins, tandis que la chrétienté syriaque restera dans l'impossibilité de s'accroître, ou seulement de réparer ses forces. Il faudra nécessairement qu'elle aille toujours s'affaiblissant et qu'elle finisse enfin par disparaître, ce qui n'aura lieu que dans bien du temps, après bien des scandales, et vraisemblablement après un nouveau schisme.

Il est en effet impossible d'espérer qu'une longue suite de missionnaires soutiennent avec plaisir un rit qui leur est complètement étranger. De quelle manière qu'on s'y prenne leur affection, leurs soins, se porteront surtout sur les latins. Leurs ressources pécuniaires, même les aumônes qu'ils recevront de l'Europe seront surtout affectées aux églises latines. Ces églises seront toujours

plus belles, plus brillantes, mieux ornées que les autres. C'est là que se feront les belles cérémonies, si fécondes en heureux résultats sur l'esprit des peuples. Et de fait les missionnaires ont-ils construit à leurs frais, ou pour mieux dire aux frais des aumônes dont ils disposent, une seule église syriaque ? Tandis qu'ils ont élevé plusieurs églises fort belles du rit latin.

Enfin supposons que par les moyens indiqués dans la seconde partie de ce travail, on parvienne à rendre ce clergé passablement instruit, réellement digne, et qu'il ait lui-même la conscience de sa dignité. Dès lors il sera impossible de lui refuser un évêque de son rit. Il y en a pour longtemps, je le sais, mais je parle ici pour l'avenir digne de nos méditations actuelles. Car pour si peu qu'on se livre à des considérations d'ensemble sur l'œuvre des missions, peut-on s'empêcher de verser des larmes sur ce que le défaut de précaution dans le passé nous a conduits à l'état de confusion qui règne aujourd'hui, ce me semble, dans l'œuvre admirable de la propagation de l'Évangile. On ne pourra pas, dis-je, lui refuser un évêque. Mais cet évêque que leur fera-t-il, seul, isolé, unique dans son rit ? Il se traînera bientôt, et facilement il inclinera vers le schisme ; ou bien il s'unira illégalement à d'autres rits qui ne sont pas identiquement le sien ; vraisemblablement au patriarche de Babylone.

Le malheur de l'Inde c'est la division. Qui ne sait pas ce que la division des castes contient de dissolvant pour le christianisme dans l'Inde ? Et cependant il semble impossible de fonder le Christianisme dans l'Inde indépendamment de la Caste. Aussi le plus grand miracle de saint Thomas est sans doute celui d'avoir formé une magnifique chrétienté de vrais Indiens sans caste. Et voilà que lorsque nous sommes arrivés là, nous avons apporté dans cette même Chrétienté, la division des rits.

Qu'après l'arrivée des Européens dans l'Inde on ait établi le rit latin là où il n'existait pas encore de Chrétiens, je n'ai rien à dire, puisque les temps vraiment apostoliques étaient passés. Mais dans ce lieu unique dans l'Inde où existe une nombreuse et précieuse chrétienté du premier

siècle, on aurait dû ce me semble, se garder comme d'un péché mortel, d'introduire le rit latin.

Dans les limites naturelles de cette chrétienté, c'est-à-dire à l'Est jusqu'aux monts Gattes dans le Nord et au Midi jusqu'à ce qu'on eût rencontré les nouvelles chrétientés latines, il fallait laisser le rit syriaque dans son intégrité, dans son unité, et en favoriser le développement, les missionnaires eussent-ils dû changer personnellement de rit, ou bien obtenir du Saint Siège la faculté et l'obligation de célébrer dans le rit syriaque, tant qu'ils auraient desservi les églises de cette mission.

Il semble qu'aujourd'hui ces faits accomplis soient irréparables, et que les regrets du passé se traduisent en vaines plaintes. Peut-être n'en est-il pas tout à fait ainsi car ces considérations nous porteront à bien réfléchir sur ce qui nous reste à faire pour ne pas affaiblir de plus en plus, comme nous le faisons encore, les rits vénérables de l'Orient, dont la diversité doit être quelque chose de bon dans l'opération de l'Esprit Saint sur l'Eglise Catholique.

Ainsi pour ce qui concerne spécialement la mission du Malabare nous devrions, ce me semble, soutenir, encourager et développer le plus possible le rit syriaque, en prenant des moyens tels que les missionnaires soient obligés de s'en occuper personnellement plus que du rit latin qui, dans cette mission particulière, devrait être considéré comme l'accessoire, au lieu que jusqu'ici il a été l'objet principal des soins des ouvriers évangéliques. Et pour ce qui est de la question des rits orientaux en général, il me semble que nous avons lieu de craindre qu'il n'y ait quelque chose de mal organisé dans notre manière d'agir à leur égard.

Permettez-moi de finir par une digression qui entre naturellement dans le sujet que j'ai rapidement traité. Car si d'un côté nous assurons énergiquement que nous voulons conserver ces rits, que nous les honorons, que nous les aimons ; et si réellement nous les honorons en eux-mêmes ; d'un autre côté notre conduite n'est-elle pas de fait le contrepied de nos assertions ?

Il n'est pas en effet un seul lieu sur la terre où les Latins n'élèvent leurs autels à côté des autels de nos

frères des autres rits. Or aux peuples du rit latin ont été donnés le plus d'intelligence, le plus d'esprit d'ensemble, le plus de ressources morales et matérielles. En tout et partout, ils domineront donc les prêtres et les pontifes des autres rites ; partout leurs églises l'emporteront sur les autres, et par leur influence ils attireront souvent à eux ceux qui seraient les plus propres à seconder la majesté des autres rits. Ainsi ces prêtres et ces pontifes sont comme forcés de considérer le rit latin comme un voisin redoutable et presque comme leur adversaire.

De là découle nécessairement la division des cœurs quand existe encore l'unité de la foi. De là encore le peu de sympathie pour le Pontife Romain dont les envoyés froissent l'esprit national et les habitudes ecclésiastiques des peuples qui ne consentiront jamais en masse à devenir latins.

D'un autre côté dans l'église latine seule se trouvent les moyens abondants et faciles d'acquérir la science ecclésiastique. De sorte que l'ignorance, l'une des causes les plus puissantes de la dégradation de ces églises, vient se joindre à l'antipathie naturelle, pour éloigner de nous ces malheureux frères.

Il y a là un mal caché, profond et qui mérite notre plus sérieuse attention. Gardons-nous sans doute de rien précipiter dans l'action, mais gardons-nous encore plus de rester un instant dans l'indifférence sur ces graves questions, considérons-les sous toutes les faces, peut-être que l'Esprit Saint nous enverra quelques rayons de sa divine lumière.

Il est une idée qui s'est offerte souvent à mon esprit et que j'ose à peine formuler tant elle paraîtra peut-être hardie. Prêt à me rétracter si elle est jugée téméraire je la manifesterai cependant, car elle me paraît pleine d'heureux résultats pour un lointain avenir si elle est profondément méditée, et si l'on peut harmoniser les nombreux accessoires qui viendraient se grouper autour des difficultés d'exécution.

Je crois donc qu'on est tombé dans une grande illusion quand on a cru porter une loi de conservation des rits divers en ordonnant que chaque prêtre célébrât exclusi-

vement dans son rit. L'inviolabilité du rit devrait être adhérente selon moi non à la personne mais à l'église de façon que dans une église latine on ne pût célébrer qu'en latin fût-on prêtre grec, arménien, copte ou autre ; et que dans une église grecque, on ne pût célébrer qu'en grec, fût-on prêtre latin, syriaque ou d'un autre rit.

Je sais bien que le rit ne s'applique pas seulement au prêtre, mais qu'il s'étend aussi aux laïques. C'est une des mille difficultés qu'il s'agirait de résoudre. C'est difficile, mais impossible ? Je ne le pense pas. Or je ne traite pas ici la question sous tous ses rapports, mais seulement sous celui de la célébration des SS. Mystères, le plus grave de tous, celui autour duquel toutes les autres questions viendraient se ranger.

Si l'inviolabilité du rit se trouvait adhérente à l'Eglise, les prêtres latins qui se trouveraient dans les pays où les autres rits dominant, s'intéresseraient à ces rits, les étudieraient à fond, et ils seraient reçus comme des frères de la même famille, au lieu d'être considérés comme des rivaux et même comme des ennemis.

Les prêtres de talent appartenant aux autres rits, n'ayant plus à redouter de se voir débordés par les latins, n'auraient pas tant de répugnance à apprendre la langue latine. Quelques-uns l'étudieraient, ne fût-ce que pour avoir la consolation de célébrer les SS. Mystères dans les églises latines dans lesquelles ils pourraient quelquefois se rencontrer. L'étude du latin les porterait à lire et à estimer les Pères latins qu'ils ne connaissent presque pas et à vénérer la foi qu'ils ont si éloquemment défendue. D'un autre côté les rits Orientaux seraient réellement honorés par les prêtres latins qui deviendraient familiers avec leurs coutumes ecclésiastiques, etc..

J'excepterais de cette règle générale quelques fonctions Papales, où le Souverain Pontife réunissant les rits dans une seule action, témoignerait hautement qu'il est le Chef de toute l'Eglise et le Père de tous les Chrétiens. J'excepterais encore quelques Basiliques insignes où il serait permis de célébrer dans tous les rits, ce qui faciliterait aux prêtres et aux évêques du monde entier le

moyen de visiter ces églises qui deviendraient des centres d'union et de charité fraternelle.

Bien d'autres détails viendraient se grouper autour de ce principe qui pourrait devenir (que Dieu l'entende) une source féconde de salut, de réunion, de paix, de charité. Ce serait, il est vrai, toute une branche de législation canonique à refaire. C'est grave, mais peut-être n'est-ce pas tout à fait indigne de nos méditations.

Que l'Esprit Saint daigne nous donner sa lumière et qu'à Dieu seul soit tout honneur et toute gloire. Amen.

J'ai l'honneur d'être

Monseigneur

Votre très humble et très obéissant serviteur.

+ M. M. J. Marion de Brésillac Ev. de Pruse, V. A. de Coïmbatore.

P. S. Si Monseigneur Barnabo croit utile de communiquer ce travail à la S.C. de la Propagande, je prie les Eminentissimes Cardinaux d'être pleins d'indulgence. Il touche à des questions que je ne me croyais nullement être appelé à traiter. Monseigneur Barnabo m'ayant demandé mon avis sur l'état des Missions de Malabare, j'en ai profité pour émettre quelques pensées qui ne se rapportent nullement à l'objet de mon voyage à Rome, ni aux difficultés dont je désire entretenir plus tard la S.C. au sujet des Missions de l'autre partie de l'Inde, très différentes de celles du Malabare⁸. Plaise à Dieu que dans ces pensées rien ne s'écarte de la vérité que je veux seulement défendre, que je veux seulement aimer.

8. Allusion au rapport qu'il devait présenter à la S.C. de la Propagande, signé du 24 juin 1854 et encore inédit. « Tableau complet, franc et sincère des graves questions intéressant l'apostolat dans les Indes » dit Le Gallen, *op. cit.*, pp. 437-438. Mgr de Brésillac y proposait également une réforme de la Société des Missions Etrangères de Paris. Texte original aux Archives de la S.C. de la Prop. *Scrittura riferite nei congressi, Indie Orientali*, 1853-1854, vol. 14, ff. 1118 ss. Copie authentique par Mgr de Brésillac aux Archives de la Soc. des Miss. Africaines, Rome, 2 F 11, ff. 361 à 432.

Situation actuelle de l'Eglise syro-malabare

Le rapport présenté en 1854 par Mgr de Marion Brésillac, Vicaire Apostolique de Coïmbatour, à la Sacrée Congrégation de la Propagande, était, à quelques détails près, certainement vrai quand il fut rédigé. Mais, plus de cent ans se sont écoulés depuis ; et en un siècle, une situation peut évoluer. En fait, la situation de l'Eglise syro-malabare a évolué considérablement. Il nous a paru donc nécessaire de faire le point. Nous avons déjà publié, en 1957¹, les statistiques que nous avait fournies le R.P. Placid de Saint Joseph, du Tiers-Ordre des Carmes Déchaux, et lui-même du rite syro-malabar. Nous en relèverons quelques données.

L'auteur du rapport dit qu'à sa connaissance, le nombre des fidèles appartenant à l'Eglise syro-malabare s'élevait alors à quelques 158.000 âmes. Ce chiffre a plus que décuplé : un million cent soixante-trois mille, en 1957. Il en est de même de tout ce qui touche à cette Eglise et à sa sœur cadette, l'Eglise syro-malankare, qui n'existait pas encore au milieu du XIX^e siècle.

Il plaira certainement au lecteur de *L'Orient Syrien* de connaître la répartition des chrétiens syro-malabars dans les différents diocèses. Nous lui présentons donc le petit tableau ci-dessous, extrait des statistiques publiées en 1957 :

DIOCÈSE	EGLISES OU CHAPELLES	PRETRES	FIDELES
Ernakulam	122	134	183.000
Trichur	235	150	280.000
Tellichery	30	35	80.000
Kothamangalam	68	108	130.000
Changanacherry	164	187	238.000
Kottayam	88	90	55.700
Palai	208	240	196.900
Total	915	944	1.163.600

Ces statistiques, auxquelles s'ajoutent quelque 420 séminaristes, 41 couvents de religieux, dont la majorité appartient au Tiers-Ordre des Carmes Déchaux, 243 maisons de reli-

1. Cf. *L'Orient Syrien*, vol. II, fasc. 2, pp. 211-220.

gieuses, ont, nous devons le dire, cessé d'être vraies : elles sont aujourd'hui largement dépassées. Les Eglises Syro-malabare et syro-malankare montrent une vitalité magnifique ; elles font preuve d'un dynamisme qui force notre admiration. Tous les ans de nouvelles églises se construisent, de nouvelles missions se fondent, des hôpitaux se créent, des écoles s'ouvrent. Nous citerons comme exemple le diocèse syro-malankar de Tiruvalla :

En 1959, dans la partie méridionale de ce diocèse, cinq nouvelles missions se sont fondées : à Trikkomala, Thalavady, Kakkanad, Mannadisala et Kambammedu.

Le district malabar du Coorg et une partie des districts du Mysore et de Coïmbatour ayant été rattachés par Rome, en 1958, au diocèse de Tiruvalla, 25 nouvelles missions y ont été créées en 1959. Dans la plupart de ces missions, la construction « en dur » d'églises et de chapelles va bon train.

Au cours de cette même année 1959, trois églises ont été construites dans l'ancien territoire du diocèse : à Kothapara, Velloor et Kullipeezh ; cinq autres églises sont en voie de construction.

En février 1959, Son Eminence le cardinal Valérien Gracias, lui-même indien, posait la première pierre d'un hôpital de 200 lits. Le gros œuvre de ce bâtiment construit en pierre de taille était presque achevé en Janvier 1960.

L'exemple de l'activité apostolique du diocèse de Tiruvalla n'est pas unique en son genre en Inde. On peut en dire autant de tous les autres diocèses, qu'ils soient syro-malabars ou syro-malankars.

Le rapport de Mgr de Marion Brésillac brosse, à la page 204 et svv., un tableau vraiment sombre de l'état du clergé syro-malabar. Encore une fois, nous ne doutons pas que la situation ait été vraie au moment où ce rapport fut rédigé ; mais là aussi elle a changé considérablement. Aujourd'hui tous les diocèses, à l'exception de deux, possèdent leur petit séminaire. Les grands séminaires sont interdiocésains et se répartissent à travers tout le territoire de l'Inde. Ils dispensent une instruction solide, une formation apostolique poussée, et adaptée aux circonstances de vie au milieu desquelles est destiné à évoluer le jeune lévite à sa sortie du séminaire. A ce point de vue, les jeunes Indiens n'ont rien à envier à leurs confrères d'Occident. Le seul point un peu sombre est constitué par les études liturgiques. Syro-malabars et Syro-malankars sont fermement attachés à leurs liturgies respec-

tives. Malheureusement, ils ne les comprennent pas ; ils ne savent presque rien de leur histoire, de leur formation, de leur évolution ; et ce n'est pas leur faute. Les liturgies syrienne et chaldéenne ont été si peu étudiées jusqu'ici ! Mais les professeurs des grands séminaires, qu'ils soient Indiens ou européens s'emploient activement à combler cette lacune dans la mesure du possible. Nous citerons volontiers parmi eux notre collaborateur et ami, le R.P.E.R. Hambye, s. j., professeur au collège théologique de Kurseong.

Ajoutons que beaucoup de jeunes prêtres sont envoyés par leurs évêques à la Ville Eternelle pour y recevoir un complément d'instruction. Ils étaient, jusqu'à l'an dernier, les hôtes du *Collegio Damasceno*, fondé par Son Eminence le Cardinal Tisserant pour accueillir les prêtres orientaux désireux de suivre des cours de spécialisation orientale. Ils ont aujourd'hui leur propre séminaire syro-malabar, dont le directeur est notre collaborateur le R.P. Placid de Saint Joseph, grand spécialiste des questions liturgiques et patristiques chaldéennes.

Mgr de Marion Brésillac craignait, il y a cent ans, une défection des catholiques malabars : « *Or, si l'on n'y fait la plus sérieuse attention, écrivait-il, je regarde comme certain que plus tôt ou plus tard l'Eglise Syro-Caldaïque-Malabare se séparera de nouveau de l'unité catholique. Naturellement elle s'unira aux Syro-Caldaïques Nestoriens* ». Dieu merci ! ce danger est définitivement conjuré. Le prodigieux bond en avant de l'Eglise syro-malabare a commencé avec la constitution d'une hiérarchie qui lui était propre, une hiérarchie purement indienne. De ce moment, les points de friction entre Indiens et Latins, — surtout que ces derniers ne cherchaient nullement à comprendre les premiers, mais voulaient leur imposer leurs habitudes, leurs usages, — s'atténuèrent, puis, petit à petit, finirent pas disparaître pour faire place à une collaboration fraternelle.

Loin de courir encore le risque de devenir Nestoriens, ce sont les Catholiques qui ramènent à l'unité leurs frères séparés ; et cela se fait souvent par des voies qui, pour être admises en Angleterre, et plus particulièrement au *Hyde Park* de Londres, sont totalement inconnues en France. Deux ou trois catéchistes laïques vont de concert, portant sur leur dos, l'un une chaise, l'autre une table, le troisième un meuble quelconque ; ils gagnent la grand-place d'un village habité plus particulièrement par des Nestoriens ou des Jacobites ;

ils installent leur table et leur chaise au centre de la place. L'un d'eux agite une sonnette ; l'autre monte sur la table, et la prédication commence. Les fenêtres s'ouvrent ; les habitants viennent sur le pas de leur porte et écoutent. Aussi étonnant que cela puisse paraître, un grand nombre de nos frères séparés ont été amenés, par cette prédication en plein air, dans le giron de l'Eglise Une. On enregistre parfois même des conversions d'Hindous ; mais elles sont rares.

Mar Athanasios, évêque de Tiruvalla, le plus conservateur des évêques en matière liturgique, le plus ardent à défendre les traditions de son Eglise, à reprendre des usages anciens tombés en désuétude, n'est pas pour autant un évêque « arriéré ». Il ne méprise par les appareils les plus modernes, quand ils peuvent servir la cause de l'apostolat. Il a sollicité et obtenu de *l'Œuvre d'Orient*, il y a environ trois ans, des microphones, des amplificateurs et des diffuseurs ; et c'est munis de ces appareils que ses catéchistes vont de village en village annoncer la Bonne Nouvelle. Ces diffuseurs tonitruants, installés sur des bambous fichés en terre autour du prédicateur, attirent encore plus de monde par leur nouveauté... et la moisson devient plus abondante.

Les cendres de Mgr de Marion Brésillac qui aimait tant cette Eglise syro-malabare se réjouissent certainement dans leur tombe en voyant que ce maigre arbuste, dont la sève se desséchait, dont la vie s'en allait, est devenu un arbre robuste et majestueux, qui répand le bien à profusion, et *dans les branches duquel*, ainsi qu'aime à le dire notre liturgie syrienne, *le Saint-Esprit se plaît à nicher, comme la colombe, jadis, dans les branches de l'olivier.*

G. KHOURI-SARKIS

MIMRO DE JACQUES DE SARÛG

sur la vision de Jacob à Béthel

L'homélie, que nous traduisons ici intégralement, se trouve dans le Ms. Vatican syr. 117, fol 21v° à 23r°. Le texte syriaque a été édité sans traduction par ZINGERLE, *Monumenta syriaca*, 1869, I. p. 21-32 ; et par BEDJAN, *Homiliæ selectæ Jac. Sarug* ; 1907, III, p. 192-207. Une traduction allemande a été faite dans *Bibliothek der Kirchenväter*, *Ausgewählte Schriften der Syrischen Dichter*, par P. J. LANDERSDORFER, 1913, p. 332-343. En français, nous n'avions donné que quelques extraits, dans *L'O. S.* III (1958) p. 326-328, concernant le thème de l'Eglise-Epouse.

Nous donnons ici l'homélie entière, malgré ses 336 vers, qui comportent quelques longueurs et redites, en essayant, par la disposition typographique, de donner une idée de la versification propre à Jacques de Sarûg. Il emploie d'ordinaire les vers de douze syllabes, divisés en trois mesures de quatre syllabes chacune, et toujours groupés deux par deux, sans être réunis en strophes.

Pour la traduction, on s'est efforcé, malgré les difficultés, de garder ce rythme, quitte à employer parfois des mots qui peuvent paraître étranges (les *terrestres* opposés aux *célestes*, l'échelle *ascenseur*, etc...).

L'auteur suit, dans son commentaire, le récit de la *Genèse* au chapitre 28, versets 10 à 22, et s'efforce d'en dégager le sens typologique. Nous avons ajouté quelques titres et nous donnons ici le résumé de l'homélie.

I. Sur la route des figures (vers 1 à 32).

II. Révélation divines.

1. *Le Bâton*, seul bagage de Jacob, est la figure de la Croix (33-50).
2. *L'Echelle* annonce l'Incarnation, relie terre et ciel, fait monter au ciel et figure la Croix qui est, par Jacob, la source de bénédictions pour tous les peuples (51-180).

III. Réponses de Jacob.

1. Il demande d'être *béni* comme Abraham et Isaac (181-198).
2. Il pose la *première pierre* de l'Eglise, Maison de Dieu et Epouse du Christ, y fait l'onction, comme un *prêtre* et reçoit mission de préparer les noces du Christ (199-274).
3. Sur cette route de sainteté, où il s'est engagé, il esquisse la voie parfaite des apôtres, en faisant *vœu de pauvreté* et d'abandon à Dieu (275-288).
4. Il apprend à *prier* : « Le pain quotidien avec Dieu, telle est la grande richesse » (289-336).

François GRAFFIN, S. J.

I. Sur la route des Figures.

- 1** On affectionne une doctrine, * si elle est donnée *
avec sagesse ;
On l'affectionne encore plus, * quand on l'écoute *
avec amour.
- 3** Seul l'amour * prête une oreille attentive *
aux paroles ;
Et si pour écouter * il faut même se pencher, *
on ne s'en lasse point.
- 5** Il faut, avec amour, * ouïr *
l'histoire des justes,
Puisque c'est * par l'amour *
qu'ils ont approché Dieu.
- 7** Pour qui aime la justice, * le monde *
était odieux ;
Et toutes les affections * au dessous *
de celle de Dieu.
- 9** Point de peine pour eux * à changer *
de pays ;
Car là où vont les justes, * le Seigneur *
est leur patrie.
- 11** Des figures du Fils, * ils étaient riches *
à souhait ;
Suivant leur * ressemblance, *
On les reconnaissait.
- 13** Dans leurs actions * brillaient *
leurs révélations ;
Par leurs visions * leurs œuvres *
s'achevaient.
- 15** Sur la grand'route * du Fils de Dieu, *
ils sont sortis en marche ;
Chacun d'eux * pour l'aplanir *
en déblayant une part.

- 17 Ces Figures, de chez lui * chassèrent *
 Jacob le juste ;
 Pour qu'il aille marcher, * sur le chemin du Fils, *
 l'espace à lui confié.
- 19 Isaac l'envoya * lourd des bénédictions *
 reçues auprès de lui ;
 Qu'il descende explorer * la route des Figures, *
 puis revienne au pays !
- 21 Il arrive à l'étape, * la Figure l'y retient *
 pour qu'ils fassent route ensemble ;
 Sans même savoir * le rôle à lui confié *
 sur la route entreprise.
- 23 Le lieu dans la montagne * lui parut solitaire ; *
 il eut peur d'être seul ;
 A tel point qu'il pensa * que le Seigneur lui-même *
 ne se trouvait pas là.
- 25 L'esprit vaincu de crainte, * sur la montagne, *
 il s'endormit ;
 Le sommeil, ici dépeint, * figure la mort *
 du Fils de Dieu.
- 27 Là il avait peur * que n'entre la souffrance *
 par quelque occasion ;
 Parce que, sans souffrance, * cette route ne peut *
 trouver son achèvement.
- 29 Le juste prit une pierre, * la mit à son chevet, *
 et puis il s'endormit ;
 Alors que la Figure du Christ * point ne marche *
 sans l'Eglise.
- 31 Tel fut sur la route, * au départ, *
 le premier acte de Jacob ;
 Pour que, sur sa route, sans Figures, * pas même une
 il ne marche ! [étape *]

II. Révélations divines.

1. LE BATON ET LA CROIX

- 33 Sitôt sorti * de chez son Père, *
les FIGURES l'accompagnèrent ;
Avec lui, sur la route, * montant et descendant : *
Un vrai trafic !
- 35 Descendant sur la route, * avec lui *
il n'avait pris qu'un bâton ;
Pour que fût ainsi figurée * la CROIX du Fils, *
en vérité.
- 37 Qui donc, à part Jacob, * prit femme *
par un bâton ?
Avec lui, * en descendant, *
il n'emporta rien d'autre.
- 39 Pour ses épouses, * sa seule dot *
fut ce bâton ;
Avec lui, le troupeau * qu'il paissait, *
du danger était gardé.
- 41 Avec lui, * de son bercail *
il chassait les carnassiers ;
En lui, il trouvait * compagnon pour la route, *
et fortune à l'étape.
- 43 La CROIX, c'est aussi la seule chose * que le Fils de
Montra au monde ; [Dieu *
D'elle il fit déborder * toutes richesses, *
sur le créé.
- 45 Avec elle fut épousée * l'Eglise des nations, *
la délaissée ;
Par elle furent chassés * Satan et la mort, *
Comme des voleurs.
- 47 Telle est la Figure * que prit Jacob, *
En descendant vers Harran ;
Et c'est pourquoi, * cette route, *
sur toute autre, l'emporte !

- 49 Sur son bâton, il s'assoupit, * pour oreiller prit une
et s'endormit. [pierre *
Ainsi agit le Fils, * en épousant l'Eglise, *
par sa mort sur la Croix.

2. L'ECHELLE ET LA CROIX

- 51 Quand le sommeil des FIGURES * vint habiter *
le Juste,
Un songe ouvrit les cieux, * et descendit *
pour lui parler.
- 53 Armées * et légions *
l'entourèrent,
Pour lui faire cortège, * en cette descente *
extraordinaire.
- 55 Il prit l'image du Fils, * pour lui faire cortège *
en sa descente ;
Et les anges étaient à sa suite, * pour l'escorter *
dignement.
- 57 Les légions sortirent * en l'honneur du roi *
qui partait,
Afin qu'il ne fût pas méprisé * au lieu désert *
de son étape.
- 59 Humblement, Jacob, * comme un pauvre, *
est couché ;
Mais les anges, * à sa descente, *
clament : c'est Le Roi !
- 61 Voyant qu'il a étreint * son bâton et s'est couché *
au sommet de la montagne,
Les foules l'ont entouré, * pour voir en spectacle, *
la crucifixion.
- 63 En songe il avait vu * une échelle, *
sur la terre dressée ;
Dont le sommet, * de façon prodigieuse, *
atteignait les cieux.
- 65 Vision nouvelle, * qu'aucun, sinon Jacob, *
n'a pu voir jamais ;

Vue stupéfiante, * remplie des Figures *
de vérité.

67 Qui vit * jamais *
pareille échelle,
Posée sur terre, * atteignant le ciel, *
sinon Jacob ?

69 Il vit les anges, * qui y montaient *
pour s'élever ;
Et d'autres troupes, * y descendant *
vers les terrestres.

71 Tel est l'ASCENSEUR * prodigieux *
pour celui qui le vit ;
Où ciel et terre * sont rapprochés *
en même voisinage.

73 Que l'âme soit ici * toute remplie de stupeur, *
en cette vision grandiose ;
Alors qu'elle va s'ouvrir, * pour exposer *
la révélation.

75 Vides sont les paroles * qui ne jaillissent pas *
du fond de l'âme ;
Faible est sa force, * quand elle n'est pas inspirée *
par l'amour.

77 Quand il lui est demandé, * que l'âme dise *
ce qu'elle a vu ;
Ce n'est pas seulement * par ouï-dire *
qu'elle donnera des nouvelles.

79 Des révélations * qu'elle remplisse sa vue, *
quand elles apparaissent ;
Et avec complaisance * elle saura raconter *
leurs péripéties.

81 La révélation de Jacob, * ne la racontons pas *
comme un conte ;
C'est à la vision même * que nous hausserons
pour bien l'examiner. [notre âme, *]

83 Il ne faut pas entendre * une vulgaire échelle *
en cette lecture ;

Ecoute là * autre chose, *
on va te l'expliquer.

85 Si c'était bien * des anges qui montaient, *
à quoi bon une échelle ?

A des esprits, * pourquoi des échelons *
bien alignés ?

87 Ici toute la Figure * s'explique bien *
d'elle-même ;

C'est la route du Fils * qu'on voit *
sur cette échelle.

89 C'est la Croix * placée comme une échelle *
toute pleine de prodiges,

Sur quoi, en vérité, * vers les hauteurs, *
les hommes sont élevés.

91 A la naissance du Fils, * les anges descendirent *
vers les terrestres ;

Et les hommes s'élevèrent * de l'abîme *
vers ceux d'en haut.

93 Là, ciel et terre * sont mêlés, *
autrefois irrités ;

La paix s'établit * entre les deux partis *
naguère divisés.

95 Elle fut dressée sur terre, * comme une échelle, *
bien pourvue d'échelons ;

Elle-même se déploie, * pour que, sur elle, *
puissent s'élever tous ceux d'en-bas.

97 La CROIX, par sa puissance, * de la colère, *
abattit la clôture ;

Et quand elle fut dressée, * elle mêla *
les terrestres aux célestes.

99 Elle porte et fait monter, * les hommes vers en-haut, *
pour y être élevés ;

Elle tire et fait descendre, * les anges, vers en-bas, *
pour y chanter louange.

101 Par elle, en foule, * descendent *
les forces qui sont au ciel,

Pour voir les prodiges, * de ce qui était caché, *
si loin de leurs quartiers.

103 C'est elle que contemplèrent * les nations et les
pour monter au plus haut. [mondes, *

Qu'il est facile et simple * d'y monter, *
comme d'y descendre !

105 Regarde vers la CROIX, * remplis tes yeux *
de sa grandeur !

C'est la grand'route, * où l'on marche *
sans y trouver d'obstacle.

107 C'est comme un ASCENSEUR, * qui va des terrestres *
aux célestes !

Sinon l'un des côtés * ne pourrait *
joindre l'autre.

109 Marcher y est si facile, * que même les défunts *
peuvent s'y avancer.

Elle a vidé le Šéol * et voici que, par elle, *
les morts montent aussi.

111 Sans la CROIX, * vers le ciel, *
qui donc eût pu monter ?

Sans elle, entre partis, * qui donc, *
eût fait la paix ?

113 Qui eût pu s'emparer * de cette hauteur *
médiane ?

Pour que liaison fût faite, * d'un parti avec
si elle n'avait été ? [l'autre, *

115 Qui donc eût fait monter * le Larron *
au Royaume¹,

Si la CROIX, jusqu'à lui, * ne se fût inclinée, *
et ne l'eût fait monter ?

117 Et les morts du Šéol, * de leurs tombeaux, *
qui les eût retirés,

Si, pour les emporter, * après eux, *
elle n'était descendue ?

1. *Luc*, 23 : 39.

- 119 Voilà donc, à la fois, * la vision de Jacob *
et sa révélation ;
En cette échelle, * il vit, *
en vérité, la CROIX.
- 121 Le songe fut, pour Jacob, * un scribe, *
dans sa révélation ;
Vision lui fut donnée, * pour lire en son sommeil, *
et être illuminé.
- 123 En la paix de la nuit, * loin des mouvements du
il vit [monde, *
Le Seigneur du monde, * lui enseignant *
les choses cachées.
- 125 Entré dans le sommeil, * il parvint au séjour *
des choses qui sont cachées ;
Là, il eut à apprendre * les mystères cachés *
et leurs explications.
- 127 Sur terre il s'endormit, * mais il se réveilla *
dans les révélations :
Où il vit des prodiges, * sans confondre *
les choses.
- 129 Par le sommeil, * à ce qui est visible *
ses yeux étaient fermés ;
Mais la vision * à ce qui est caché *
vint lui ouvrir l'âme.
- 131 Il vit la Croix, * dressée sur terre *
comme une échelle ;
Devenue la route * où marchaient *
les armées.
- 133 Il vit, au-dessus d'elle, * le Seigneur se tenir, *
en maître de l'Univers ;
L'encourager * à marcher confiant *
sur sa route ;
- 135 Moi je suis le Seigneur, * et suis aussi le Dieu *
d'Abraham ton père ;
Dieu d'Isaac, * également ; *
je serai avec toi.

- 137** Je te donne cette terre, * pour que tu sois *
son maître ;
Ta race héritera * des pays *
et de leurs habitants.
- 139** En toi seront bénies * toutes les nations ; *
en toi et en ta race ;
Tu te multiplieras ; * en ce monde domineras *
pays et nations.
- 141** Je serai avec toi ; * qui donc craindras-tu, *
partout où tu iras ?
Ton gardien, c'est moi ; * qui pourrait *
te faire tort ?
- 143** Provisions pour la route, * le Seigneur donna *
à Jacob là-bas ;
Pour que rien ne lui manque * au pays *
qui n'était pas le sien.
- 145** La vision mystérieuse * prit des biens *
pour lui en faire part ;
Parce qu'il avait mérité * de la voir *
sans languir dans l'indigence.
- 147** Entré devant le roi, * il reçut en cadeau *
les bénédictions ;
Pour aller présenter * une image des beautés, *
en toutes régions.
- 149** Par la crucifixion, * reçut bénédiction *
Jacob le petit ;
Pour que de lui se lève, * le grand Libérateur *
du monde tout entier.
- 151** En sa race il bénit * les peuples de la terre, *
non pas lui par les peuples ;
Oui, bénis seront-ils, * les peuples de la terre, *
en toi et en ta race.
- 153** Depuis lors les peuples, * reçurent *
cette bénédiction ;
Et bien que ce fût Jacob, * qui eût été béni, *
elle repose sur eux.

- 155** Par lui et par sa race, * les peuples de la terre, *
 reçurent bénédiction ;
 Qu'il fasse donc silence * ce peuple plus or-
 que les peuples païens. [gueilleux *
- 157** Toutes les nations * reçurent bénédiction *
 de la part de Dieu ;
 En cette révélation * image de la *
 Crucifixion.
- 159** La Figure du Fils * versa à profusion *
 les bénédictions ;
 Et elle donna espoir * avec amour *
 à tous les peuples.
- 161** Ce n'est pas Isaac, * c'est le Seigneur, *
 qui fit bénédiction ;
 Car sa parole * nivelle et petits *
 et vieillards.
- 163** Tous les peuples également * il bénit *
 depuis lors ;
 Car la Figure du Fils * à tous suffit *
 pour en être bénis.
- 165** Mais si ce n'eût pas été, * oui, sa propre Figure, *
 qui eût paru là-bas ;
 Sur une échelle, * pourquoi le Seigneur, *
 se fût-il montré ?
- 167** La Croix sur la montagne, * et le Seigneur au-dessus, *
 ainsi le juste vit ;
 Car c'est par la Croix, * que les peuples de la
 reçurent bénédictions. [terre *
- 169** Comme une échelle, était, * fixée sur la montagne, *
 la Croix mystérieuse ;
 Il se mit au sommet, * y bénit *
 tous les peuples.
- 171** Mais si, en vérité, * il n'en est pas ainsi, *
 comme je viens de le dire,
 Pourquoi fallût-il donc * que sur cette même
 il se montrât lui-même ? [échelle *

- 173** Il est donc manifeste * que c'était bien la Croix, *
 en toute clarté,
 Où était le Seigneur, * et qu'en Lui tous les
 avaient bénédictions. [peuples *]
- 175** Il déploya son Verbe, * pour que bénédiction, *
 fût, non pas sur une seule,
 Mais sur toutes nations ; * et il suffit lui seul, *
 pour les bénir toutes.
- 177** Et c'est là que la Croix * en figure fut placée, *
 à l'instar d'une échelle ;
 Et fut, pour les nations, * une sorte d'ASCENSEUR, *
 se dirigeant vers Dieu.
- 179** Le juste fut surpris * de cette vision nouvelle, *
 qui, à lui, fut montrée ;
 Le juste se réveilla, * le cœur tout enflammé *
 par cette révélation.

III. Réponses de Jacob.

1. — DEMANDE DE BÉNÉDICTIONS.

- 181** En son âme luit * une grande lumière, *
 à cette vision nouvelle ;
 Dans les révélations, * comme par un foyer, *
 il était tout brûlé.
- 183** Du Seigneur, il ouït, * et le nom d'Abraham, *
 et le nom d'Isaac ;
 Il fut pris du désir, * que sur cette lignée, *
 sa race fut introduite.
- 185** Peut-être pria-t-il, * avec supplications, *
 et avec à propos :
 « Je t'en supplie, Seigneur, * insère là mon nom, *
 tout auprès de ceux-là !
- 187** Sur cette même ligne, * donne-moi une place, *
 tout après Isaac ;
 Dis : Et de Jacob ; * et je serai mêlé, *
 avecque tous mes Pères.

- 189** Abraham, Isaac, * non pas eux seulement, *
mais encore Jacob ;
Place mon propre nom * en suite de ceux-là, *
car tel est mon désir.
- 191** En cette chaîne, * introduis-moi, *
quand tu y penseras ;
Range-moi donc avec eux, * et en leur nombre *
et en leur bon renom. »
- 193** Jacob fut ébloui * par la révélation *
qui lui avait parlé ;
Car la grande vision, * en son sommeil, *
l'enflamma ardemment :
- 195** « En vérité, le Seigneur, * est ici *
en ce lieu ;
Je ne le sais que maintenant, * par ce prodige *
que je vis.
- 197** C'est la maison * de Dieu, oui, *
en vérité ;
C'est la porte * du ciel, oui, *
en toute clarté². »

2. — POSE DE LA PREMIÈRE PIERRE DE L'EGLISE.

- 199** Pauvre il s'était couché ; * riche il fut réveillé *
par cette révélation ;
Le soir poursuivi * par la nuit, *
maîtresse de la terre ;
- 201** Le matin, il se lève ; * il commence à construire *
l'Eglise ;
Pour que le lieu de la vision * de la splendeur des
reçût honneur. [Figures *]
- 203** Il érigea une pierre, * apporta de l'huile, *
en versa au sommet ;
Pour que bien clairement * fût accomplie *
l'image de l'Eglise.

2. Gen., 28 : 16.

- 205** O toi, Jacob, * Que fais-tu, *
sur la route que tu pris ?
De l'huile sur une pierre, * pourquoi donc ? *
A quel dessein ?
- 207** Qui t'a montré * à faire cette action *
si étrange ?
Pour quel motif * l'entourer *
de tant d'honneur ?
- 209** Qui t'a appris * à oindre une pierre *
là-bas sur la montagne ?
Jamais personne * ne fit cela, *
sinon toi.
- 211** C'est bien action nouvelle * que Jacob accomplit *
sur cette montagne ;
Nulle cérémonie * comme celle-ci *
avant lui.
- 213** Ce n'est pas Abraham * qui lui apprit à oindre *
une pierre avec de l'huile ;
Ce n'est pas d'Isaac * qu'il tenait *
cette nouveauté qu'il fit.
- 215** Son âme fut éblouie * par la révélation *
étonnante qu'il vit ;
Une action grandiose * a commencé au monde *
depuis lors jusqu'ici.
- 217** La grande vision * de Jacob le juste *
a fait de lui un PRETRE ;
Et dès qu'il l'a été, * il a entrepris *
l'œuvre de l'onction.
- 219** A la vue de la figure, * la lumière a jailli *
sur ses pensées ;
Pour y accomplir * ce que requièrent *
les rites.
- 221** A Dieu, une maison il bâtit, * encore qu'il ne mît *
qu'une pierre ;
C'était, pourrait-on dire, * l'Eglise dans le monde, *
de façon évidente.

- 223** C'est tout ce lieu, * qu'en son discernement *
il appela maison de Dieu ;³
Il y mit une pierre, * et l'oignit *
comme en figure.
- 225** La croix était descendue * pour faire le contrat *
des fiançailles ;
Mais sans l'huile, * sa parole ne pouvait être *
accréditée.
- 227** L'image du Fils * en songe apparut *
au sage ;
Et quand il fut réveillé, * il lui fit un tableau *
Digne de lui convenir.
- 229** La révélation descendit, * l'arrêta sur sa route *
en marche,
Afin qu'il ne passe pas, * sans avoir marié *
l'Eglise au Fils.
- 231** Achève mes affaires, * ensuite passe *
aux tiennes ;
Représente mes Figures, * puis cherche *
ce qui te concerne.
- 233** Fais-moi une noce * mystérieuse *
en cette vision nouvelle ;
Puis tu te prendras * une femme ; *
c'est aussi un mystère.
- 235** Fais-moi épouser l'Eglise ; * ensuite tu épouseras *
la fille de Harran ;
Bâtis-moi une maison ; * puis tu prendras souci *
de tes occupations.
- 237** Mais si la fille du roi * n'est pas mariée *
mystérieusement,
Ta route à toi * n'ira pas droit, *
bellement.
- 239** Fais le contrat * pour la noce de l'Eglise *
et passe,

3. Bethel. Gen., 28 : 19.

Prends la route * sur laquelle tout entière *
sont représentées les Figures.

241 Place le souvenir * de la vision sur la montagne ; *
lors tu t'en iras ;

Pour que la vue de la Figure * ne disparaisse *
pas de ton esprit.

243 Apporte l'huile ; * verse sur la pierre *
qui est l'Eglise ;

Et représente-moi ; * plus tard *
elle réparaitra.

245 Pour le fondement * de la grande maison *
de l'Epouse du Roi ;

Afin que sur elle * tous les justes établissent *
toutes leurs races.

247 Dresse mon thalame * que la Figure y entre *
pour la célébration ;

Jusqu'à ce que j'organise, moi, * les grandes noces *
pour le monde tout entier.

249 Tel fut le beau spectacle * que Jacob put voir *
en cette révélation ;

Il érigea la pierre * et appela ce lieu *
maison de Dieu.

251 « Oui, le Seigneur * est en ce lieu, *
je ne le savais pas⁴ ;

Une porte est ouverte, * entre ciel et abîme, *
je n'en étais pas instruit. »

253 Il vit que le Seigneur * était tout disposé *
à descendre sur terre ;

Demeure, il lui bâtit, * pour qu'à sa descente, *
il eût un reposoir.

255 Oui, une descente * chez les terrestres, *
fut établie pour lui ;

Le parti irrité * se réconcilia *
avec son partenaire.

4. Gen., 28 : 16.

- 257** Le sommet le plus haut * fut occupé par les échelons *
intermédiaires ;
Et le passage dangereux, * assuré *
par une troupe de veilleurs (*anges*).
- 259** Le Seigneur veut descendre : * il se tient *
sur l'échelle ;
Je vais lui préparer * une maison convenable *
où il soit honoré.
- 261** Il est donc manifeste * que le Seigneur un jour *
va descendre sur terre ;
Et comme homme * se montrer *
vis à vis des terrestres.
- 263** Si vraiment * son propos *
n'était pas de descendre,
Pourquoi serait-il debout * sur cette échelle *
bien pourvue d'échelons ?
- 265** Il a bien l'intention * de descendre *
et d'être de chez nous ;
Bâtis donc une maison * prête pour *
l'honorer !
- 267** Il veut faire quelque chose * sur terre, *
Quand il y descendra ;
Qu'une place soit préparée * pour son repos *
dès lors !
- 269** Il descendra bien sûr, * plus ou moins *
tôt ou tard ;
De moi que le monde * apprenne *
ce que je ne savais pas !
- 271** Avec la révélation * que Jacob *
reçût de Dieu,
Il commença au monde * l'œuvre de vérité, *
comme un homme pieux.
- 273** Il dessina les plans * de la grande maison *
par la pierre qu'il dressa ;
il scella la figure * par l'huile, pour qu'elle res-
clairement. [plendit *

3. — VŒU DE PAUVRETÉ.

- 275** Il consumma son œuvre * en se mettant à faire des
de sainteté ; [vœux *
Il esquissa l'Eglise, * et pour le confirmer, *
entra tout en priant.
- 277** Si Dieu est avec moi * partout où *
je dois aller,
Il me donnera aussi * vêtement pour m'habiller ⁵ *
et du pain à manger.
- 279** Ici encore * l'enseignement du Fils *
triompha :
En esprit de pauvreté, * il se mit à marcher *
sur sa route.
- 281** A Dieu il demanda * seulement *
vêtement et pain ;
Afin que par lui fût dépeinte * la voie parfaite *
de la fonction d'apôtre ⁶.
- 283** La richesse tomba * sur ce sage *
comme du superflu ;
A part * vêtement et pain, *
il ne demandait rien.
- 285** Car s'il avait cherché * la richesse, *
il n'aurait pas fui ;
La fortune * d'Abraham, *
il ne l'aurait point lâchée.
- 287** Il prit les bénédictions * puis se mit à courir *
après la sainteté ;
Et le pain quotidien * lui était suffisant *
pour être dans l'opulence.

5. *Gen.*, 28 : 20.

6. On sait qu'en syriaque, *šliho* veut dire à la fois dépouillé, détaché, et envoyé, apôtre.

4. — PREMIÈRE ESQUISSE DE PRIÈRE.

- 289** Dans l'Eglise des Figures * que construisit Jacob *
quand il était en fuite,
Il récita dès lors * la prière apprise *
de notre Seigneur.
- 291** Le pain du jour, * suppliait-il, *
donne-le moi toujours ;
Telle fut la prière * qu'il enjoit aux apôtres *
de faire.
- 293** Cette prière aussi * convenait *
à cette route ;
Pour que toutes les paroles * des apôtres déjà *
y fussent exprimées.
- 295** Le pain quotidien * avec Dieu, *
telle est la grande richesse ;
S'il est autre chose * en dehors de Lui, *
ce n'est que superflu.
- 297** Sur la route entreprise, * du lendemain, *
Jacob n'avait cure ;
A chaque jour * son mal suffirait *
en préoccupations.
- 299** Devant le juste * brilla *
la route de la Croix ;
Il la regarda, * il vit que le pain quotidien *
seul lui était utile.
- 301** Avant que, de la révélation, * son âme reçoive *
la lumière,
Cette puissance * de cette prière *
lui était inconnue.
- 303** En sortant * de chez son Père, *
point ne pria ainsi ;
Ni en route, * tout un jour, *
il n'en apprit autant.
- 305** Le soir il se coucha, * mais cette prière, *
il ne l'avait pas faite ;

Mais quand la révélation * lui apparut la nuit, *
son âme fut éclairée.

307 Il se mit à redire * ce qui serait, *
aux apôtres, ordonné⁷ :

NE DEMANDER * JAMAIS *
QUE LE PAIN QUOTIDIEN.

309 La pauvreté du Fils, * après l'avoir vu *
en quelle richesse !

Il partit à sa suite, * pour s'enrichir *
à plein.

311 La vue de la figure * pour Jacob *
fut un maître ;

Sa sagesse consista * à savoir que dire *
au moment de prier.

313 Richesse, il ne demande pas : * c'est là néant *
pour les sages ;

Le vêtement et le pain, * et selon le besoin, *
telle fut sa seule demande.

315 La pensée des justes * ne va pas convoiter *
les choses superflues ;

Ils ne se fatiguent pas * du soin *
des choses vaines.

317 Des richesses, * ils ne prennent *
que ce qui est utile :

Le vêtement, le pain ; * mais, sur eux, les convoi-
n'ont pas de prise. [tises *

319 La vie simple * est une quiétude *
remplie de biens ;

En la pratiquant, * la richesse *
s'accroît.

321 L'avare est tué, * du souci quotidien *
d'augmenter son avoir ;

Alors qu'en un seul jour, * il n'en peut *
vivre deux.

7. *Matth.*, 6 : 11 ; *Luc*, 11 : 3.

- 323** Le pain du lendemain * pour toi est superflu *
en tout cet aujourd'hui ;
De même qu'hier, * celui d'aujourd'hui, *
était bien inutile.
- 325** Si chacun de tes jours * exige que *
tu le remplisses,
Ne charge pas ta tête, * en un jour, *
du souci des autres jours.
- 327** Qu'à chaque jour * suffise son mal⁸ *
et ses préoccupations ;
Cela suffit * toute la vie *
pour ne pas être écartelé.
- 329** C'est pourquoi * Jacob ne demandait *
que vêtement et pain ;
Pour être le témoin * de l'enseignement nouveau *
de Notre Seigneur.
- 331** Tout ce que tu me donnes, * je t'en verserai *
la dîme⁹ ;
Tel était son désir : * non pas de posséder, *
mais de payer la dîme.
- 333** Jacob le juste * bâtit là-bas *
une maison mystérieuse ;
Par des dîmes, * et des vœux *
il lui donna grande solidité.
- 335** Avec bonne volonté * il s'était empressé *
pour faire son offrande ;
Béni qui lui donna * de s'acquitter du vœu *
qu'il fit avec sagesse.

8. *Matth.*, 6 : 34.

9. *Gen.*, 28 : 22.

UN GRAND SYRIACISANT

Le Chanoine Maurice BRIÈRE

(1881-1960)

Parmi les Orientalistes contemporains, un de ceux qui ont le plus édité, traduit et révisé de textes syriaques jusque-là inédits, soit dans la *PATROLOGIA ORIENTALIS*, soit dans la *REVUE DE L'ORIENT CHRÉTIEN*, est sans conteste le Chanoine Maurice BRIÈRE, qui vient d'être rappelé à Dieu le 11 mars 1960, à Vernon (Eure), dans sa 79^e année.

Né à Fay-aux-Loges (Loiret), le 1^{er} septembre 1881, il eût très tôt le désir d'étudier les langues permettant de comprendre les textes de l'Écriture Sainte : dès son séminaire, à Orléans, il s'était procuré des grammaires assyrienne, syriaque, et arabe. Mais envoyé à l'Institut Catholique de Paris pour préparer une licence ès sciences en 1906, il « enleva » trois certificats en un an, et continua en 1908 avec un certificat de mathématiques, en vue d'une chaire à l'Ecole Saint-Louis de Montargis, chaire qu'il devait occuper jusqu'en 1926. Son Maître à Paris fut alors le Chanoine F. NAU, et cette rencontre fut décisive pour l'orientation de toute sa vie : M. Nau avait rencontré un disciple à sa taille, aussi bien en mathématiques qu'en syriaque.

Dès 1908, il lui confiait la traduction et la révision, avec le P. BEDJAN, de NESTORIUS, *Le Livre d'Héraclite de Damas*, qui parut en 1909 ; et plusieurs textes syriaques inédits qui parurent avec traduction dans la *R.O.C.* entre 1909 et 1914.

Mais le nom de M. Maurice BRIÈRE restera surtout attaché à celui des *Homélies Cathédrales*, que SÉVÈRE, évêque d'Antioche, prononça entre 512 et 518. En grande partie perdues en grec, leur langue originale, elles furent

traduites en syriaques en 528, par Paul de Callinice, et révisées par Jacques d'Edesse en 701. C'est une œuvre considérable : il reste 125 homélies. Si Rubens Duval, M. A. Kugener et I. Guidi en ont publié quelques-unes, c'est à M. BRIÈRE que revient le mérite singulier d'avoir poursuivi ce travail ingrat pendant 50 ans, dans les loisirs que pouvaient lui laisser 20 heures de classes de mathématiques, de 1908 à 1926, à Montargis, et les cours de syriaque et de géorgien, à Paris, de 1926 à 1951. (Il faut retrancher la période de la guerre de 1914 à 1919 pendant laquelle M. Brière obtint la Légion d'honneur française et italienne, et la Croix de guerre, grâce à ses connaissances en T.S.F. qui lui valurent d'être élevé au grade de capitaine du Génie).

Les homélies de Sévère, N° 52 à 119 ont déjà paru dans la P.O. et en occupent 1.513 pages. Les homélies 120 à 125 sont sous presse. Et parmi les 51 premières, un tiers est déjà préparé. Si l'on songe que le consciencieux traducteur faisait d'ordinaire au moins quatre brouillons, on imagine ce que Sévère lui a coûté d'heures ! il faut dire que le travail est presque définitif : comme nous l'écrivit le Conservateur des Manuscrits Orientaux du British Museum, M. Moss, « his scholarship was assured and even impeccable ». C'était un réviseur idéal, que se réjouissent d'avoir eu tous ceux qui ont publié du syriaque dans la P.O. depuis 1910, et qui ne laissait passer aucune faute.

En plus de Sévère, M. Brière avait commencé la publication d'un texte dogmatique de Philoxène de Mabboug « De Uno e sancta Trinitate incorporato et passo ». La traduction des 8 derniers livres est prête pour l'impression.

Ce n'est pas tout : M. Brière aurait encore publié d'autres textes syriaques, si, en 1926, sur la demande de Mgr Graffin, auquel il resta profondément attaché, il ne s'était lancé dans l'étude d'une nouvelle langue, trop méconnue en Europe, malgré sa place dans les langues orientales chrétiennes, le *géorgien*. N. MARR, le célèbre professeur de Léningrad, qui avait pu venir deux années à Paris faire un cours d'initiation à cette langue si difficile, se trouva empêché en 1928 : M. Brière lui succéda alors à l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, et en-

treprit de composer une grammaire avec syntaxe, textes, glossaire, de 800 pages, qui parut en 1931. Il travailla ensuite à l'édition critique de la version géorgienne des 4 Evangiles, d'abord avec Robert P. Blake, de Harvard University ; puis seul, après la mort subite de celui-ci en 1950. L'édition des Prophètes, qu'il a entièrement refaite, va enfin paraître. Enfin, à la demande du Bureau International pour l'édition critique de la version grecque du Nouveau Testament, qui a entrepris, avec le concours des Universités américaines et anglaises, de faire une édition critique de l'évangile, M. Brière a relevé toutes les variantes des versions géorgiennes en les comparant avec le texte grec.

L'Institut Catholique de Paris, où M. Brière fut professeur de syriaque de 1926 à 1951, et de géorgien de 1941 à 1951, est justement fier d'avoir compté un Maître dont le savoir incontesté lui a valu une renommée mondiale et des élèves venant de tous pays, dont plusieurs, devenus maîtres à leur tour, *v. g.* à Paris, à Londres, en Norvège, à Rome, gardent une reconnaissance émue au savant si modeste, à l'homme simple, doux et profondément bon, au prêtre aussi, qui voulut être exposé sur son lit de mort avec son crucifix et son livre des Evangiles dans les mains, comme pour indiquer le but dernier de tous ses travaux.

François GRAFFIN, S. J.

COMPTES RENDUS

Gregory Dix : Le ministère dans l'Eglise ancienne, (Bibl. Théol. 1955, 137 pages).

Thomas F. Torrance : Le Sacerdoce royal (Verbum Caro, 1958, 100 p.).

Pierre Yves Emery : Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII^e s. (Verbum Caro, 1959, 88 pages).

Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé Ed.

Nous regroupons ensemble quelques ouvrages qui témoignent de l'un des aspects les plus prometteurs du dialogue œcuménique qui est en voie de transformer le climat des relations entre chrétiens séparés. Les controverses relatives au sacerdoce et au caractère sacrificiel de l'eucharistie sont de celles qui ont, au cours des quatre derniers siècles, contribué à creuser de plus en plus le fossé entre les disciples des Réformateurs du XVI^e s. et les Eglises demeurées fidèles à la tradition ancienne. Or, c'est précisément sur ces sujets que se manifeste le plus nettement le désir, chez un nombre croissant de Protestants, de reprendre sereinement le contact avec cette tradition sous le préjugé favorable qu'elle est un témoin autorisé de la manière dont l'Eglise a interprété l'Ecriture. Nous ne pouvons nous arrêter ici aux deux cahiers de l'excellente revue « *Verbum Caro* », l'un des organes de cette tendance au sein du Protestantisme d'expression française. La traduction de l'opuscule du théologien presbytérien d'Edimbourg, l'étude du Frère Pierre-Yves, de la Communauté de Taizé, montrent que la distance est moins grande qu'on ne le pense habituellement entre les perspectives fondamentales de la Réforme et la tradition catholique bien comprise. Mais pour que le dialogue continue à progresser, il importe qu'on assure, de part et d'autre, le contact avec la Tradition authentique.

Il faudrait plus spécialement recommander ici la traduction de l'important mémoire rédigé, voici une douzaine d'années, par Dom Gregory Dix, moine bénédictin anglican et l'un des connaisseurs les plus éminents de l'ancienne littérature chrétienne. Si certains détails de ses thèses peuvent paraître quelque peu aventurés, les points essentiels et particulièrement ce qui se

rapporte au caractère de la succession apostolique et de l'épiscopat, ont largement contribué à renouveler la théologie du sacerdoce et la conception du rôle de l'évêque. Il est notable que cette traduction ait été proposée par le Pasteur J.-J. von Allmen comme une invitation pour les Protestants de tradition presbytérienne calviniste à réfléchir sur la nature de l'épiscopat et sur sa place dans la structure de l'Eglise du Christ. Le prochain concile œcuménique aura à se préoccuper de ce sujet du point de vue de la Tradition catholique, et la voix des Eglises d'Orient sera d'un grand poids dans l'expression de cette Tradition.

I.-H. DALMAIS.

Roger Schutz, Prieur de Taizé : Vivre l'aujourd'hui de Dieu. Ed. Les Presses de Taizé (S.-et-L.), 1959, 141 pp. 7,20 NF.

Voici un livre qu'on ne présente ni ne résume. Il faut le lire, ou plutôt l'écouter comme un écho très pur du message évangélique aux hommes d'aujourd'hui. Le monde actuel, en pleine crise de croissance démographique et de transformation de la condition humaine, recherche une unité sans laquelle l'humanité ne saurait longtemps survivre ; or ce monde apparaît irréductiblement déchiré. Les chrétiens qui devraient être, par la volonté de leur Seigneur, un signe de réconciliation et d'unité, sont eux-mêmes divisés. Pour répondre à l'angoisse de ce monde, pour retrouver entre eux l'unité dans la charité, il faut qu'ils se rendent pleinement dociles à l'Esprit du Christ qui veut œuvrer en eux. Frère Roger nous redit ces vérités toutes simples de l'évangile ; mais elles nous touchent d'un accent nouveau ; car on sent à l'évidence qu'il parle de ce qu'il connaît par expérience. (Que dans l'avant-propos il puisse citer le Cardinal Gerlier et le Pasteur Bœgner en plein accord pour reconnaître dans ces pages le reflet authentique de l'évangile, est le signe qu'au travers de son message, l'Esprit d'unité et de charité parle à tous les chrétiens malgré leurs divisions.

I.-H. D.

E. Rahal, Vie de N.S.J.C. (en arabe), Damas, 1958, 212 pages, 8 planches hors texte.

Le premier des deux volumes que l'auteur consacre à la vie de Notre-Seigneur relate les événements qui entourèrent la vie du Christ depuis sa naissance jusqu'à son baptême. Rare-

ment, pouvons-nous dire, nous avons lu une vie présentée sous une forme aussi intéressante et instructive. Mgr RAHAL, après avoir donné un précis historique sur chacun des quatre Evangiles, introduit son lecteur dans le milieu social, intellectuel, voire politique où Jésus vécut ses premières années ; puis, prenant l'un après l'autre les principaux événements évangéliques, il les commente longuement, s'inspirant des données les plus récentes et les plus sûres. Prêtre et curé de paroisse, l'A. ne veut pas se contenter d'écrire un livre d'Histoire ; les Cantiques bibliques néo-testamentaires (*Magnificat, Bénédictus, etc.*), le prologue de l'Evangile de saint Jean, lui fournissent l'occasion de développer, sur le plan spirituel, les données de l'Histoire, et d'en tirer les enseignements propres à édifier l'âme.

Si ce premier livre n'est pas une œuvre scientifique dans le sens précis du terme, on ne peut pas ne pas le ranger parmi les meilleurs ouvrages arabes de vulgarisation scientifique. Nous félicitons chaleureusement son auteur et nous souhaitons à son livre une très grande diffusion : il la mérite. Nous espérons aussi voir un jour prochain publier le second volume, sur la vie publique du Sauveur.

G. KHOURI-SARKIS

Michel Sayegh, Vie de S.S. Pie XI, (arabe), Mossoul, 1960, 312 pages, planches hors texte.

Elève du Collège de *Propagande Fide* à Rome, le R. P. SAYEGH avait eu à plusieurs reprises l'occasion de voir S. S. Pie XI. La personnalité du Pontife avait fait sur le jeune séminariste une impression forte et durable, puisque, 21 ans après la mort du pape, le P. SAYEGH publie la vie de celui pour lequel il a conservé une vénération sans bornes. Son ouvrage est divisé en trois parties comprenant respectivement la vie de Joseph Ratti, du Pape Pie XI, et les témoignages recueillis dans la presse mondiale, après la mort du Pontife.

Ecrit dans une langue pure, et cependant accessible à tous, ce livre mérite à plus d'un titre d'être lu. L'auteur a eu recours à de nombreuses sources d'information ; mais il ne néglige pas pour autant ses propres souvenirs, ses impressions personnelles, ce qui rend son récit plus vivant. Nous souhaitons à son livre beaucoup de succès ; mais nous regrettons qu'il n'ait pas jugé utile de le doter d'une table des matières.

G. K.-S.

UNE HOMÉLIE ANONYME SUR LA CHUTE D'ADAM

CHAPITRE II *

L'homélie et l'exégèse sur laquelle elle est basée

Ce qui a fourni les preuves les plus convaincantes que les conjonctures émises de bonne heure déjà sur l'identité de l'auteur inconnu doivent être considérées comme insoutenables, c'est l'interprétation que cet auteur a donnée de quelques versets de la *Genèse*. C'est encore cette même exégèse qui, plus que tout autre aspect de l'homélie, peut fournir des indices sur l'origine de ce traité anonyme. Dans les pages qui suivent, nous chercherons à découvrir la source de quatre cas curieux d'explication d'un verset de la bible.

La création de l'homme.

Homélie sur la transgression d'Adam, sur le fait qu'il a été créé mortel, et sur le fait que Dieu ne créa pas Satan mauvais ¹.

Quel lecteur, en commençant la lecture, ne s'attend pas à ce que l'homéliste traite trois sujets, et cela dans l'ordre indiqué dans le titre ? En effet, les premières pa-

* Voir *L'Orient Syrien*, Vol. V (1960), pp. 159-182.

1. Hom., p. 81 : 16-19.

ges parlent du péché d'Adam et d'Eve, et de la sollicitude dont Dieu continua à les entourer. Lorsque ce thème est clos par la phrase : « La grande sollicitude de Dieu s'adresse aussi, avec tous ses autres bienfaits, à tout homme », — et, dans le manuscrit, le copiste l'indique clairement par la ponctuation —, la partie suivante commence par les mots : « Si quelqu'un dit : Il a créé Satan mauvais [...] »². Or, d'après le titre, ce serait le troisième sujet à traiter. L'argumentation s'arrête brusquement au beau milieu de l'explication de *Gen.*, *III* : 15. Dans la partie de l'homélie qui nous a été conservée, il n'est pas fait mention du fait que l'homme a été créé mortel. Il se peut fort bien que ce thème, développé peut-être à propos des versets 16, 20 ou 22 du chapitre *III*, figurait sur les feuilles perdues, qui constituaient la fin du traité. Cette supposition nous fait admettre que l'ordre des différentes parties n'était pas le même dans le titre et dans le texte.

S'il ne nous est pas donné de savoir ce que l'homéliste a dit sur le deuxième sujet, il n'est pas trop téméraire de se livrer à certaines hypothèses sur le cours de sa pensée.

En l'an de grâce 596, un synode se réunit sous la direction de Sabrišô³, catholicos de l'Eglise de Perse, dans la capitale Séleucie. L'assemblée se montra inquiète de la conduite des Messaliens, décrits comme suit dans l'introduction des actes du synode :

On a dit en notre présence que certains hommes revêtus de l'habit religieux doutent dans leur esprit au sujet de la foi vraie et orthodoxe, s'élèvent contre les docteurs véritables de l'Eglise, répandent des doctrines hérétiques et pervertissent l'esprit des simples³.

Une des résolutions prises à Séleucie condamne dans les termes suivants les opinions de ces moines dont les conceptions s'écartent de la doctrine de l'Eglise nestorienne :

Nous repoussons et éloignons [...] de toute participation avec nous quiconque admet et dit que le péché

2. MS, fol. 16r° : 25-27.

3. J.-B. CHABOT, *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, Paris, 1902, p. 456 (texte syriaque, p. 196 : 21-24).

est placé dans la nature, et que l'homme pêche involontairement, et quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine⁴.

Les exégètes nestoriens postérieurs se sont montrés des fils obéissants de leur Eglise en ce qui concerne cette doctrine.

Théodore bar Koni, qui écrivit son *Liber Scholiorum* à la fin du VIII^e siècle, formule ainsi la CLII^e question : « Pourquoi Dieu nous a-t-il créés mortels ? » Et voici sa réponse :

Notre Seigneur Dieu nous a préparé deux mondes : l'un est le monde mortel et l'autre est celui de l'immortalité. Or, afin que, lorsque nous serons dans cet autre monde, celui de l'immutabilité, nous ne soyons pas insensibles à ses bienfaits, Il nous a, avec juste raison, introduits d'abord dans celui-ci, et nous a soumis à deux choses : la mortalité et le changement, afin que, par la souffrance que nous devons subir dans cet état, nous puissions un jour nous rendre compte des délices des choses qui (maintenant encore) sont dans l'avenir (pour nous). Car, sans expérience, les créatures ne peuvent acquérir la connaissance d'aucune chose : comme (c'est seulement) par ce qui est amer (qu'ils apprennent à connaître) ce qui est doux ; par l'obscurité, la lumière ; et par l'effort, le repos [...] ⁵.

A la question suivante : « Serait-il [c.-à-d. Adam] mort aussi, s'il n'avait pas mangé de l'arbre ? » Théodore bar Koni répond :

Adam a été créé mortel de sa nature, témoin sa structure et l'existence d'un sexe masculin et d'un sexe féminin. Car cela ne s'accorde pas avec la nature des êtres immortels. Toute la création est en quelque sorte basée sur la mortalité. Il [c.-à-d. Dieu] décida alors que le péché serait la cause de la mort, cela, comme avertissement supplémentaire, afin que le péché soit, de tout temps, détesté et fui par l'homme, parce qu'il a été et qu'il est encore la cause des catastrophes [...] ⁶.

4. O. c., p. 459 (texte syriaque, pp. 198 : 32-199 : 2).

5. A. SCHER, *Theodorus bar Koni Liber Scholiorum I*, Paris, 1910, réimpr. anast., Louvain, 1954, pp. 66 : 21-67 : 8, (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Vol. 55).

6. O. c., p. 67 : 12-19.

Une cinquantaine d'années après Théodore bar Koni, Išô'dad de Merv accuse les mêmes conceptions à propos du chapitre II, verset 17, dans son commentaire sur la *Genèse*. Le Père VAN DEN EYNDE qui, en collaboration avec le Père VOSTÉ, avait publié l'édition du texte syriaque de cet ouvrage, l'a fait suivre d'une traduction si excellente que nous pouvons ici nous contenter de référer au passage en question ⁷.

Les exégètes qui sont venus après le synode de Séleucie ne sont pas les seuls à marcher dans la voie que la résolution de l'an 596 avait indiquée, en inculquant aux moines récalcitrants une certaine conception de la création du premier homme. Ce que Sabrišô' formula comme étant la doctrine de l'Eglise nestorienne avait déjà été confessé par Narsai, premier directeur de l'Ecole de Nisibe, fondée par le métropolite local Barsauma, lorsque, après la mort, en 457, d'Ibas, évêque d'Edesse, la christologie dyophysite à l'Ecole des Perses semblait sur le point d'être extirpée.

Dans sa XXIX^e homélie : « *Sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression* », Narsai écrit :

Il [c.-à-d. Dieu] créa Adam mortel, et lui prépara une demeure convenant à son état. Il décida que le péché de transgression serait la cause de la mortalité. Par ce qui était arrivé à Adam et à sa femme, Il fit comprendre à toute la création que, si le péché a causé la mort, nous devons donc le haïr, parce qu'il nous a tués ⁸.

Et la XXXVI^e homélie : « *Sur l'appel de la création à l'existence* » contient les lignes suivantes sur le thème de la mortalité :

Ce n'est pas dans sa colère qu'Il [c.-à-d. Dieu] proféra des malédictions et (instaura) les douleurs de l'enfement, et ce n'est pas par repentir qu'Il soumit à la mort les hommes qui étaient déjà mortels. Pour le bien des hommes, Il reprit comme menace les choses naturelles qu'Il avait mises dans la nature mortelle.

7. J.-M. VOSTÉ et C. VAN DEN EYNDE, *Commentaire d'Isho'dad de Merv sur l'Ancien Testament I. Genèse*, Louvain, 1950, pp. 64 : 24-65 : 1, trad., Louvain, 1955, p. 70 : 1-8 (CSCO, Vol. 126 et 156).

8. A. MINGANA, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina*, Vol. II, Mossoul, 1905, p. 109 : 19-22.

Et quelques lignes plus loin :

La mort, à laquelle Adam fut soumis, n'était pas cachée dans l'arbre, pas plus que le commandement n'a fait des pécheurs de ceux qui vinrent après. La structure du corps d'Adam proclame qu'il était mortel, de même que son commerce avec Eve, qui, (pour elle), était plein de souffrances. Le monde entier avec toute son ordonnance l'atteste : les fruits et les semences servent à la perpétuation des fruits de la mortalité⁹.

On le voit : plus d'un siècle avant le synode de Sabrišô', Narsaï défend déjà le même point de doctrine. D'ailleurs, les actes de cette assemblée ecclésiastique ne laissent pas de nommer l'auteur auquel il est référé pour rejeter l'hérésie des moines. (L'exégèse de cette même autorité constitue la base de toutes les homélies de Narsaï). La résolution synodale qui précède celle qui est citée ci-dessus est conçue dans les termes suivants :

Nous repoussons et anathématisons [...] tous ceux qui rejettent les commentaires, les traditions ou les enseignements du docteur éprouvé, le bienheureux Théodore l'Interprète, cherchant à introduire des enseignements nouveaux et étrangers, qui sont pleins de fictions et de blasphèmes, en opposition avec la doctrine vraie et exacte de ce bienheureux, et de tous les docteurs véridiques, chefs de l'école, qui ont marché sur ses traces, confirmé sa doctrine, et enseigné la foi véritable et exacte de l'orthodoxie incorruptible dans notre région orientale¹⁰.

Dans le premier chapitre de son étude magistrale sur l'évêque de Mopsueste, Mgr DEVREESSE examine son interprétation de la *Genèse*, pour autant que le permettent les quelques rares fragments qui ont été conservés, soit dans le texte original grec, soit dans une traduction syriaque¹¹. Ebauchant la conception qu'a le grand exégète du récit du Paradis, Mgr DEVREESSE écrit : « Mais une objection se

9. O. c., pp. 203 : 17-19, 204 : 6-10.

10. O. c., p. 459 (texte syriaque, p. 198 : 25-31).

11. R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano, 1948, pp. 5-25 (*Studi e Testi*, Vol. 141). Cf. aussi R. DEVREESSE, *Les Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, Città del Vaticano, 1959, pp. 174-177 (*Studi e Testi*, Vol. 201).

présente : Si Dieu savait qu'Adam violerait sa défense, pourquoi lui a-t-il donné l'occasion de pécher ? La réponse de Théodore nous manque [...] » ¹². (Et il ajoute dans une note : « Les chaînes ne donnent que la question »). Puis Mgr DEVREESSE renvoie à l'ouvrage du moine Nicéphore et à la *Patrologie* de MIGNE (qui a recueilli le passage en question parmi les fragments exégétiques de Théodore) en signalant que le *Codex Barberinus graccus* 569 l'attribue à Diodore de Tarse ¹³.

Avant de consacrer quelques lignes au problème de la paternité littéraire du fragment, rapportons une traduction de la réponse que la chaîne se trouve quand même donner ! La voici :

Comme j'ai entendu certaines personnes émettre l'opinion suivante : Si Dieu savait d'avance qu'Adam désobéirait, pourquoi lui a-t-il fourni l'occasion de désobéir, en donnant un commandement ? je lui répondrai : Dieu, sachant bien que la condition d'être mortel était utile aux hommes — car, s'ils vivaient éternellement, ils subiraient d'éternels tourments —, et qu'il serait à leur avantage que, lorsque le corps est décomposé par le péché, la (cause) du péché soit en même temps supprimée, — (Dieu, disais-je,) n'a pas donné immédiatement ce qui était utile, afin que ne fût pas émise la plainte blasphématoire qu'Il n'avait pas accordé l'immortalité dès le commencement. Mais Il a d'abord donné le commandement dont Il savait qu'ils ne le tiendraient pas, afin de montrer que, même si l'immortalité leur avait été promise comme récompense de leur obéissance, et qu'ils avaient été menacés de mort en cas de désobéissance, ils témoigneraient d'une telle incrédulité envers le Créateur et Bienfaiteur qu'ils espéreraient, en désobéissant, non seulement acquérir l'immortalité, mais même avoir part à la nature divine. Or, si leur corps avait reçu l'immortalité, combien plus n'auraient-ils pas été convaincus qu'ils deviendraient des dieux par la désobéissance ¹⁴.

Et, quelques lignes plus loin, l'exégète dit :

12. *Essai...*, p. 22.

13. *Essai...*, p. 22, note 2.

14. J.-P. MIGNE, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca*, Vol. LXVI, Paris, 1864, c. 640 C-D.

Car l'existence même du (sexe) féminin et du (sexe) masculin, attestée dès le commencement par le pouvoir d'engendrer des enfants, prouve qu'il a destiné l'homme à la vie mortelle [...] ¹⁵.

En ce qui concerne l'origine de ce fragment, les anciens manuscrits ne sont pas d'accord entre eux : les uns l'attribuent à Théodore, les autres à son maître Diodore. Or, les manuscrits de la chaîne de l'Octateuque mettent au compte de ce dernier une interprétation de *Gen.*, III : 7 : « *Et leurs yeux s'ouvrirent* ». L'évêque de Tarse raisonne comme suit :

C'est pourquoi — (les phrases précédentes doivent s'être perdues) — que certains hérétiques nomment bien-facteur le serpent qui proposa de manger de l'arbre, parce qu'il a ouvert l'intelligence, et introduit la connaissance du bien et du mal. Ils n'hésitent pas à blâmer Dieu et à louer le Diable en prétendant que le serpent leur donna ce dont Dieu voulait jalousement les priver, sans se rendre compte que le fait que les yeux s'ouvrirent n'était pas seulement un avantage. Car, l'ouverture de leurs yeux eut-elle d'autre conséquence que de leur faire reconnaître qu'ils étaient nus et de leur inspirer la honte de ce qui s'était passé ? Comment donc se seraient-ils aperçus de leur nudité si la désobéissance n'avait changé leur nature de telle sorte que celle-ci devint mortelle, selon la menace de Dieu ? C'est que nos conceptions sont en rapport avec notre nature ¹⁶.

15. O. c., c. 641 A. Cf. aussi c. 633 A-B. L'expression syriaque [*eskîmo d' duqruto w^o neqbulo*] de Théodore bar Koni (O. c., p. 67 : 14) et d'Isô'dad (O. c., p. 64 : 25) semble être d'une traduction littérale du grec ἀντὶ τοῦ στήματα τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος de la phrase citée.

16. J. DECONINCK, *Essai sur la Chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse*, Paris, 1912, pp. 101-102, Fragment 16 (*Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes*, Vol. 195).

Cf. aussi un fragment sur *Gen.*, III : 22, attribué par Mgr DEVREESSE (*Anciens Commentateurs de l'Octateuque*, dans *Revue Biblique*, Vol. XLV, 1936, p. 202, note 1) à Eusèbe d'Emèse, et classé par E. M. BUYTAERT (*L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse*, Louvain, 1949, pp. 181-182, et 157*) sous la rubrique DUBIA, pour des raisons non convaincantes.

Les deux points de vue sont diamétralement opposés sur la question principale, à savoir si l'homme a été créé mortel ou immortel. Si Photius se plaint du style heurté et laborieux de l'évêque de Mopsueste¹⁷ — et tout lecteur de ses écrits lui donnera raison sur ce point, — alors que l'éditeur de l'œuvre exégétique de Diodore insiste sur le fait que ce dernier auteur a le don « d'exposer sa pensée en termes sobres et clairs »¹⁸, ne serait-on pas tenté d'admettre que ce premier fragment est de la plume de Théodore ?

La pensée que Théodore avait essayé de formuler en longues périodes, Théodoret de Cyr, lui, l'a exprimée en quelques phrases claires, dans la deuxième partie de sa réponse à la XXXVII^e question, consacrée au problème suivant : « Si vous dites que Dieu est bon, pourquoi Lui attribuez-vous une telle sévérité ? Car imposer une telle peine pour un peu de nourriture révèle un manque d'amabilité et de la rudesse »¹⁹.

Comme le seul manuscrit dans lequel notre texte nous est parvenu est en état fragmentaire, nous ne nous serions même pas douté que l'homéliste, après avoir parlé de la transgression d'Adam et de la nature de Satan, a commenté le fait que le premier homme a été créé mortel, si le titre du traité ne le signalait.

Cherchant la source de cette conception, nous finissons par la trouver chez celui qui était la plus grande autorité dans ce domaine aux yeux de l'Eglise nestorienne ; celui dont la doctrine avait été défendue contre toute autre doctrine par les chefs de cette Eglise ; celui, enfin, dont les commentaires exégétiques ont été adoptés par tous les autres exégètes : nous avons nommé Théodore de Mopsueste.

17. Cf. I. BEKKER, *Photii Bibliotheca*, Vol. I., Berlin, 1824, p. 8 (Codex 38), cf. aussi p. 3 (Codex 4).

18. J. DECONINCK, *o. c.*, p. 89. Cf. aussi E. SCHWEIZER, *Diodor von Tarsus als Ereget*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, Vol. XL, 1941, pp. 33-75, spéc. p. 70.

19. *P. G.*, Vol. LXXX, Paris, 1864, cc. 136 A-137 A.

La nature de l'arbre de la connaissance.

*Car c'était un arbre dont le fruit était propre à la nourriture de chacun : comme nous pouvons l'apprendre dans les Ecritures, c'était un figuier*²⁰.

Cette tradition de l'identification de l'arbre, nous pouvons, remontant et descendant le long des témoignages que nous offre l'histoire de l'exégèse de l'Ecriture sainte, la suivre plus loin que la précédente, celle de la mortalité de nos premiers parents.

Le commentateur nestorien tardif, de la chaîne duquel le Dr A. LEVENE a publié les dix-huit premiers chapitres, sous le titre un peu trompeur de *The Early Syrian Fathers on Genesis*, traitant du problème de l'arbre, écrit :

Car Adam et sa femme se cachèrent sous l'arbre dont ils avaient mangé le fruit. Ceux qui prétendent, à tort, que cet arbre n'était pas un figuier, mais quelque chose de nouveau, devraient comprendre que le péché ne fut pas connu du fait que l'aliment était délicieux, mais parce qu'un commandement avait été donné qui, quelle que soit la chose à laquelle il se rapporte, corrige de la même façon celui qui le transgresse²¹.

Théodore bar Koni traite ce même sujet dans la CLXXXVI^e question : « De quel arbre Adam a-t-il mangé ? » Sa réponse est celle-ci :

On a rêvé de cet arbre, des manières les plus divergentes, étant dans l'incertitude quant à son espèce. On croyait notamment que la grandeur de l'arbre rendrait le péché d'Adam plus grand, et l'on ne comprenait pas que ce n'était pas par l'aliment, mais par la transgression qu'Adam devint coupable. Car toute transgression commise est égale, qu'il s'agisse d'une grande ou d'une petite matière, et cela, bien que, dans les deux cas, la sentence soit différente, selon la gravité ou la légèreté de la faute. Certains

20. Hom., p. 82 : 20-23.

21. A. LEVENE, *The Early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951, p. 60 : 2-7. La traduction ici donnée s'écarte beaucoup de celle du Dr LEVENE (o. c., p. 78) qui, à notre avis, ne rend pas exactement la pensée de l'exégète syrien.

ont dit qu'ils [c.-à-d. Adam et Eve] avaient mangé des épis de blé ; d'autres ont dit : d'autre chose. Mais, dit l'Écriture, ce sont des feuilles de figuier dont ils se firent une ceinture. Ils avaient donc mangé de cet arbre. Car s'ils avaient mangé d'un autre (arbre), ils n'auraient pas couru au figuier pour se cacher ²².

Dans son commentaire sur *Gen.*, III : 8, Išo'dad exprime la même pensée en termes un peu différents, et dans un autre ordre ²³.

Narsai identifie, en passant, l'arbre de la connaissance avec le figuier. Dans sa XXIX^e homélie, il dit :

Ils se couvrirent des feuilles de l'arbre par lequel ils avaient acquis la connaissance : des feuilles de cet arbre ils se couvrirent ²⁴.

Et, dans la XXXVI^e homélie, il y fait encore allusion, dans les termes suivants :

De l'arbre dont ils avaient mangé ils se couvrirent ; ils étaient couverts par les feuilles de cet (arbre) qui les avait dénudés [c.-à-d. les avait dépouillés de cet éclat lumineux qui les avait enveloppés jusqu'à ce moment] ²⁵.

On trouve aussi, dans la chaîne de Nicéphore, le passage du commentaire de Théodore de Mopsueste dont s'est inspiré l'homéliste, commentaire qui deviendra la source des traditions transmises par les exégètes postérieurs. Le voici :

Lorsqu'ils entendirent la voix de Dieu, qui se promenait dans le jardin, tandis qu'ils étaient encore occupés à coudre les feuilles les unes aux autres, ils se cachèrent sous l'arbre ; apparemment pas sous un autre, mais sous le même arbre dont ils cousaient les feuilles les unes aux autres. C'est l'arbre au sujet duquel ils avaient reçu le commandement, comme le dit le prophète : « Ils se cachèrent sous l'arbre du jardin » (*Gen.*, III : 8). Quand ils en eurent mangé, ils cousirent des feuilles les unes aux autres, parce qu'ils avaient commencé à avoir honte

22. O. c., p. 82 : 8-21.

23. O. c., p. 84 : 13-26, trad., pp. 89 : 28-90 : 13

24. O. c., p. 105 : 20-21.

25. O. c., p. 201 : 13-14.

de leur nudité. Il est indéniable que c'étaient les feuilles d'un figuier. C'est donc concernant un figuier qu'ils avaient reçu le commandement ²⁶.

Arrivés à ce point, il faut faire une petite digression sur la forme grecque et syriaque de *Gen.*, III : 8. L'homélie sur la chute d'Adam, de même que le fragment de Théodore, suggèrent que l'identité de l'arbre de la connaissance peut être déduite de l'Écriture sainte. La conception de Théodore sur ce qui se passa lors de la transgression est apparemment la suivante : Le fait de manger du fruit défendu a eu comme conséquence immédiate que le premier couple humain s'est aperçu qu'il était nu et a eu honte. La honte l'a poussé à cacher cette nudité en ayant recours au premier moyen venu : les feuilles de l'arbre dont il avait mangé un instant auparavant. L'exégète grec étaye sa conception par une preuve puisée dans les Écritures : « C'était l'arbre au sujet duquel ils avaient reçu le commandement, comme dit le prophète : *καὶ ἐκρυβήσαν ἐν μέσῳ τοῦ ξύλου τοῦ παραδείσου* (*Gen.*, III : 8) ». En écrivant cette phrase, il pense probablement aux mots par lesquels Moïse, dans *Gen.*, II : 9, localise τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι : ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ.

En effet, on peut suivre l'enchaînement des idées, là où le commentateur se réfère au texte des Septante. Dans les deux versets, on y traduit le mot hébreu *‘êṣ*, qui peut désigner le singulier (*Gen.*, II : 9) aussi bien que le collectif (*Gen.*, III : 8), par τὸ ξύλον. La P^ošitto, par contre, choisit dans le premier cas le singulier *’ilôno*, et dans le deuxième, la forme du pluriel *’ilôné*. Or, personne ne s'étonnera que les exégètes nestoriens, qui s'appuient toujours sur l'autorité de leur Maître, se heurtent à de graves difficultés. Car l'interprétation de Théodore se base sur un argument emprunté à la bible grecque, tandis que la forme syriaque que connaissent les Nestoriens ne se prête point à cette exégèse.

Théodore bar Koni s'est tiré de cette situation épineuse en renonçant à se référer à la bible, et en basant l'iden-

26. O. c., c. 640 B-C. Cf. aussi W. REICHARDT, *Joannis Philoponi de opificio mundi Libri VII*, Leipzig, 1897, pp. 29 : 19-30 : 3.

tification de l'arbre de la connaissance sur des considérations d'ordre psychologique : « Car s'ils avaient mangé d'un autre (arbre), ils n'auraient pas couru au figuier pour se cacher ».

Išô'dad a essayé de trouver une autre solution, et de tourner la difficulté sans en parler : « [...] les hommes, ne pouvant supporter la violence du bruit, se cachèrent sous l'arbre (*t^{het} 'ilôno*) qui était au milieu du paradis, dont il leur avait été défendu de manger²⁷ ». Le désaccord qui en résulte, entre le texte biblique syriaque et le commentaire qui prétend l'expliquer, n'est point passé inaperçu. Le copiste du manuscrit, ou un lecteur, se souvenant que, dans le verset paraphrasé par Išô'dad, la P^{esh}itto donne « arbres », a mis deux points sur ce mot, en faisant ainsi une forme du pluriel. De plus, il a noté dans la marge : « Entre les arbres (*b^{egaw} 'ilôné*) dit (l'Ecriture), et non pas l'arbre ». Ici, en effet, le fidèle disciple de Théodore est tombé dans une contradiction sans issue. Il est évident que le commentateur syrien qui avait emprunté cette interprétation à l'exégète grec, a pris l'argumentation de ce dernier par-dessus le marché, bien qu'elle ne correspondît pas avec son propre texte de la bible.

En suivant ces traces à travers l'histoire de l'exégèse biblique, on se trouve confronté de nouveau avec l'œuvre de l'évêque de Mopsueste. Faut-il donc chercher dans son commentaire l'origine de la conception d'après laquelle on peut établir l'identité de l'arbre de la connaissance ? C'est fort possible. La forme dans laquelle les Septante lisent *Gen.*, III : 8 justifie l'identification. La prudence qui s'impose plus que jamais lorsqu'il s'agit d'établir si une idée est originale ou non nous oblige à reconnaître que, sur ce point, Théodore aurait pu, d'une manière ou d'une autre, avoir subi l'influence de l'exégèse rabbinique.

Le mérite revient au D^r LEVENE d'avoir attiré l'attention sur le rapport qui semble exister, dans ce cas comme dans bien d'autres d'ailleurs, entre la chaîne nestorienne et les ouvrages exégétiques juifs²⁸. L'explication qu'il donne de ce phénomène ne fait cependant pas res-

27. O. c., p. 84 : 13-16, trad., pp. 89 : 28-90 : 2.

28. O. c., pp. 155-156.

sortir clairement comment les choses se sont passées. Car, lorsqu'il suppose que le rapport qu'il vient de signaler résulterait de relations directes entre les écoles juives et chrétiennes dans la vallée de l'Euphrate²⁹, il est en contradiction avec les auteurs nestoriens, ceux-ci reconnaissant tous leur dépendance directe vis-à-vis du grand chef de l'Ecole d'Antioche. Si l'on retrouve donc, même à une époque tardive, des traces de l'influence juive dans les commentaires d'origine nestorienne, il y a lieu de les attribuer, non pas à une interaction directe entre les enseignements donnés dans les Ecoles de Mésopotamie, mais bien au fait que les plus anciens exégètes grecs et syriens, à en juger d'après leurs œuvres, doivent avoir été au courant des résultats auxquels étaient arrivés les rabbins dans leur interprétation de la bible.

Les *Midrashim* font remonter au R. José la tradition prouvant que, dès la deuxième génération des Tannaïtes, l'arbre de la connaissance était identifié avec le figuier. Voici l'explication que R. José donne :

C'était un figuier. Il enseigne ce qui est obscur par ce qui est explicite, et (le sens) d'une affirmation par son contexte. On peut comparer (ce qui se passa avec Adam et Eve) avec un prince royal qui avait péché avec une esclave. Apprenant cela, le roi le bannit de la cour. Il [c.-à-d. le prince] alla chez les esclaves, de porte en porte, mais aucune d'entre elles ne voulut le laisser entrer. Cependant l'esclave qui avait péché avec lui ouvrit sa porte et le laissa entrer. Il en fut ainsi, quand Adam eut mangé de l'arbre. Il [c.-à-d. Dieu] le chassa et l'expulsa du jardin d'Eden. Il [c.-à-d. Adam] fit appel à tous les arbres, mais ils ne voulurent pas l'accueillir [...]. Mais, comme il avait mangé de ses fruits, le figuier lui ouvrit ses portes et l'accueillit, comme il est écrit : « Et ils cousirent des feuilles de figuier les unes aux autres » (*Gen.*, III : 7)³⁰.

Bien qu'Eusèbe d'Emèse et Théodoret de Cyr parlent de l'arbre de la connaissance comme d'un arbre ne se distinguant en rien des autres — cette question sera étudiée de plus près dans la suite —, ils ne font aucun effort

29. *O. c.*, pp. 333-339.

30. *Midrash Bereshith Rabba*, XV : 7.

pour en identifier l'espèce. L'interprétation de Diodore de Tarse n'est pas parvenue jusqu'à nous.

La fonction de l'arbre de la connaissance.

*Car chaque loi implique ce pouvoir [c'est-à-dire le pouvoir de donner à l'homme le jugement qui lui permet de distinguer], quel que soit l'objet auquel elle se rapporte, que ce soit un arbre ou autre chose*³¹.

Dans le dernier passage de son commentaire cité plus haut, Théodore de Mopsueste écrit :

Il y a toutefois (des exégètes) qui ne partagent pas ce point de vue, — à mon avis, c'est à cause de leur grande naïveté —, étant d'opinion que cet arbre doit être quelque chose de nouveau, et ils perdent de vue que la sentence prononcée sur les péchés ne dépend pas de la qualité de l'arbre, ni du fait que cet aliment était nouveau, mais du commandement. La transgression de ce dernier, quel que soit l'objet auquel il se rapporte, entraîne la même punition³².

Le Codex Barberinus graecus 569 a conservé encore deux fragments du même auteur sur ce sujet ; on les retrouve aussi dans la compilation de Procope de Gaza. Voici le premier :

Ils [c.-à-d. Adam et Eve] avaient un λογισμὸν δελτικὸν du bien et du mal ; mais ils n'avaient pas de γνῶσιν. Comme Dieu voulait leur donner l'occasion d'exercer leur libre arbitre, et (leur donner) la connaissance des deux contraires [c.-à-d. du bien et du mal], après leur avoir désigné un arbre, Il leur défendit d'en manger, les menaçant de mort au cas où ils transgresseraient (le commandement), afin qu'ils sussent que la désobéissance était le mal, l'obéissance, par contre, le bien. A bon droit, par conséquent, Il donna le nom de ces deux (choses) à l'arbre par lequel chacune d'entre elles était devenue manifeste : l'obéissance et la désobéissance — car c'est ce que signifient « le bien et le mal » — tout comme on peut donner à un endroit un nom rappelant ce qui s'y est

31. Hom., p. 83 : 23-25.

32. O. c., c. 640 C.

passé, par exemple « *monceau de pierres du témoignage* » (*Gen.*, XXXI : 47) pour le signe de l'alliance que Jacob conclut avec Laban, et « *puits du serment* » (*Gen.*, XXI : 31), non point comme si (ce puits) avait réalisé ce serment, mais (il fut ainsi nommé) pour rappeler le serment qui y avait été prêté ³³.

L'autre fragment résume la même idée :

A ce que l'on dit, « *l'arbre de la connaissance du bien et du mal* » fut ainsi nommé, non point du fait de sa nature, mais du fait de ce qui s'y était passé ; il en est de même de « *l'arbre de la vie* » ³⁴.

L'explication que donne de cette question Diodore de Tarse n'est pas parvenue jusqu'à nous. On constate cependant que, parmi les auteurs grecs, Eusèbe d'Emèse ³⁵ et Théodoret de Cyr ³⁶ sont du même avis, et que ce dernier s'appuie sur les mêmes arguments relevés plus haut chez l'évêque de Mopsueste.

L'Eglise de Perse a accepté, quant à l'arbre de la Genèse, l'héritage exégétique de Théodore : les œuvres de Narsai en fournissent la preuve. Celui-ci écrit dans sa XXIX^e homélie :

Il [c.-à-d. Dieu] le nomma « *arbre de la connaissance* », bien qu'il soit muet de sa nature. Car la connaissance qui était cachée dans Adam devint manifeste par (le fait d'en manger) le fruit. Avant d'avoir mangé de l'arbre, Adam était de l'or brut. (C'est seulement) après en avoir mangé (qu'il) révéla la beauté de ses traits ³⁷.

Et quelques pages plus loin :

Le pouvoir de distinguer était caché dans l'esprit des innocents. Après avoir mangé de l'arbre, ils acquirent le pouvoir de distinguer ce qui était convenable. C'est pourquoi Il [c.-à-d. Dieu] nomma « *(arbre) de la con-*

33. *Barb.*, fol. 46 r^o v^o et *PG.* Vol. LXXXVII, Paris, 1865, cc. 161 D-164 A.

34. *Barb.*, fol. 47 et *o. c.* cc. 165 D-168 A.

35. *O. c.*, pp. 99*-100* et *a. c.*, p. 202.

36. *O. c.*, cc. 124 A- 125A.

37. *O. c.*, p. 102 : 8-11. Cf. aussi *Hom.* XXXVI, p. 199 :

naissance » l'arbre dont ils avaient mangé. Car la connaissance (qui était cachée) dans leur esprit devint manifeste lorsqu'ils en eurent mangé. Ce n'est point qu'il [c.-à-d. l'arbre] donnât la connaissance — puisqu'il ne la possédait pas de par sa nature —, mais par le moyen (de cet arbre), ils [c.-à-d. les hommes] apprirent à connaître la transgression ³⁸.

Si la réponse de Théodore bar Koni à la CLXXXVI^e question reflète la conception de « l'Interprète » sur la fonction de l'arbre de la connaissance, on retrouve cette même influence dans la CXLVI^e. Après avoir formulé cette question : « Quelle est la signification de « *l'arbre de la connaissance* » ? » il répond :

Certains ont cru, dans leur grande naïveté, que l'arbre avait donné à Adam la connaissance du bien et du mal. C'est qu'ils n'ont point compris que celui qui ne dispose pas du pouvoir de la perception est loin de (posséder) la connaissance. Les êtres doués de raison sont, de tout ce qui vit sur terre, les seuls qui puissent recevoir une loi. De sorte que, si l'arbre avait été un être raisonnable, il aurait dû être le premier à recevoir la loi. En outre, si Adam n'avait pas déjà possédé la connaissance, il n'aurait pas non plus pu la recevoir d'un autre. Car nous ne pouvons pas communiquer la connaissance que nous possédons à un taureau, ni à un âne, quand bien même nous le tenterions dix mille fois. L'arbre a donc été nommé ainsi du fait de cette loi donnée à Adam, concernant cet (arbre), et par laquelle le jugement permettant de distinguer se manifesta en lui. Car, (seulement) par la transgression du commandement qui (avait été donné) au sujet de l'arbre, Adam put savoir ce qui était bien et ce qui était mal. Immédiatement après en avoir mangé, il s'aperçut de sa transgression, parce qu'il était nu. Et il eut honte comme un voleur (pris sur le fait). Car l'Écriture a l'habitude de donner aux choses un nom emprunté aux événements qui ont eu lieu à cet endroit, comme « *le puits de la querelle* » (Gen., XXVI : 21), « *monceau de pierres du témoignage* » (Gen., XXXI : 47) et « *Pierre du secours* » (I Sam., VII : 12) ³⁹.

38. O. c., p. 105 : 15-20. Cf. aussi Hom. XXXVI, pp. 190 : 15-16, 204 : 5-6, 10-11.

39. O. c., pp. 62 : 20-63 : 17.

Dans l'explication de *Gen.*, II : 17, Iśô'dad reprend cette explication, à peu près dans les mêmes termes, mais il en cite les divers éléments dans un ordre différent ⁴⁰.

La chaîne anonyme ne donne qu'un résumé des plus succints :

« *L'arbre du bien et du mal* » : parce que Adam, transgressant (le commandement), mangea de ses fruits et encourut la peine de mort ; il sut ⁴¹, à partir de ce moment-là, ce qui était bien et ce qui était mal. Ces deux (choses) furent révélées par le commandement. Et le commandement imposé l'avait été par rapport à l'arbre ⁴².

Nous venons de suivre pendant plus de cinq siècles une pensée que nous avons trouvée exprimée pour la première fois, et d'une manière caractéristique, dans l'œuvre de Théodore de Mopsueste. Et nous avons vu comment, transmise d'une génération à la suivante, une distinction établie par l'auteur entre λογισμός et γνῶσις, notions rendues par Narsaï comme connaissance cachée d'une part, et connaissance manifeste d'autre part, devient de plus en plus vague chez les compilateurs postérieurs, quoiqu'elle soit impliquée dans leur exégèse.

La sentence prononcée contre le serpent.

C'est pourquoi Dieu parla de la sorte au serpent, tandis que dans les paroles qu'il disait, Il prononçait la sentence sur le Diable : « Il surveillera ta tête, et tu surveilleras son talon » (Gen., III : 15). Le sens de sa parole est le suivant : Si cet être humain que tu as séduit tient son regard dirigé vers le bien, il te nuira grandement, parce qu'il te dominera et se montrera le plus fort. Par contre, tu pourras, observant sa conduite, le frapper lorsque tu constateras qu'il choisit le mal. Alors tu pourras croire que tu es à même de l'aider [...] ⁴³.

Iśô'dad donne de *Gen.*, III : 15 une explication qui présente une ressemblance saisissante avec ce passage de

40. O. c., pp. 60 : 29-61 : 19, trad., pp. 65 : 24-66 : 13.

41. Nous lisons *ida'* au lieu de *idī'* du manuscrit.

42. O. c., p. 62 : 10-15.

43. Hom., p. 87 : 17-25.

l'homélie. Mais, selon son habitude, dans ce cas comme dans bien d'autres encore, il ne fait pas mention de ses sources. Procope de Gaza, qui donne, à peu de chose près, le même commentaire, ne dit pas non plus où il l'a puisé. Et, bien qu'on soit tenté de supposer que Théodore de Mopsueste pourrait bien être l'auteur de cette interprétation, on ne peut en fournir de preuves. Car, d'une part les compilateurs grecs et syriens, qui connaissent cette explication, n'en nomment pas l'auteur ; d'autre part, cette exégèse de *Gen.*, III : 15 ne se trouve pas parmi les quelques fragments qui ont été conservés du grand commentaire en sept volumes écrit par Théodore.

Quant à l'auteur qui a inspiré à l'homéliste inconnu son interprétation de la sentence prononcée contre le serpent, nous en serions donc encore à des hypothèses, sans la découverte extrêmement intéressante que fit le Père TONNEAU, il y a sept ans. Etudiant à Rome le Codex *Vat. Syr.* 120, en vue de son édition des commentaires d'Ephrem sur la *Genèse* et l'*Exode*, le Père TONNEAU remarqua que cinq feuilles qui, à l'origine, n'appartenaient pas à ce manuscrit, mais passaient pour l'œuvre du grand auteur syrien, depuis l'époque où St. Ev. ASSEMANI composa son catalogue, se trouvaient contenir des fragments de la Ἑρμηνεία τῆς κτίσεως de Théodore⁴⁴.

Malheureusement, la partie inférieure du fol. I est fort endommagée, et le passage qui nous intéresse se lit précisément sur cette feuille. Par contre, la moitié supérieure est en parfait état ; et, en comparant le commentaire d'Išô'dad et celui de Procope, il est possible d'arriver à une reconstitution assez vraisemblable du raisonnement que doivent exposer les lignes illisibles.

Voici ce qu'écrivit Théodore sur *Gen.*, III : 15⁴⁵ :

44. R.-M. TONNEAU, *Théodore de Mopsueste, Interprétation (du Livre) de la Genèse*, dans *Le Muséon*, Vol. LXVI, 1953, pp. 45-64.

45. Nous suivons l'excellente traduction du Père TONNEAU (*a. c.*, p. 58), en n'apportant que quelques modifications dans les citations bibliques, et quelques autres, nécessaires par suite d'une tentative de reconstitution du texte syriaque (*a. c.*, pp. 48-49).

« Celle-ci te piétinera la tête, et toi, tu la meurtriras au talon ». Mais le [Grec] dit : « Celle-ci guettera ta tête, et toi, tu guetteras son talon ». Cependant il est évident, ici encore, que si les hommes trouvent un serpent, ce n'est pas seulement à la tête, mais aussi sur tout le corps qu'ils le frappent à coups redoublés ; cependant, c'est la tête qu'ils s'efforcent d'écraser avec soin, étant donné (5) qu'alors (seulement) un animal est parfaitement mort ; en effet, tout animal que ce soit, la mort de sa tête est la mort de l'animal tout entier ; tandis que la mort de ses autres membres, on ne la regarde pas comme la mort de l'animal tout entier ; étant aussi évident que le serpent, ce n'est pas seulement au talon (10) qu'il mord, mais il le fait à quelque membre du corps que ce soit où il peut le faire. (L'Écriture) dit ceci comme pour le personnage (que représente) le serpent, parce qu'il allait tomber (bien) bas et être beaucoup humilié par rapport aux hommes ; en sorte que pour ceux-ci il est facile (15) d'écraser d'en-haut la tête du serpent, tandis que celui-ci, la tête d'un homme qui se tient debout, il ne peut l'atteindre ; mais en rampant à terre, peut-être le mordra-t-il au talon. Or ceci est encore le symbole de la sentence qui allait être portée contre Satan. Cela veut dire, en effet, combien Dieu a abaissé (20) par rapport à nous, et humilié, le diable, au point que, si nous désirons le bien, nous ⁴⁶ avons une grande force pour lui nuire ⁴⁶ grandement, et réduire à néant toute sa préoccupation à notre égard ; or cela lui cause [c.-à-d. à Satan] une souffrance ⁴⁷ incurable et inconsolable ⁴⁸, quand il (25) met en œuvre tout son [effort à notre égard ⁴⁹] et ne nous incite (malgré cela) pas à transgresser. Cependant [il a alors] du pouvoir ⁵⁰ sur nous, lorsque [nous] préméditons ce qui est vain ⁵¹. Car, lorsque

46. Nous lisons p. 49, ligne 11, 2^e mot : *bn*, et 7^e mot : *nkywhy*.

47. A la différence du manuscrit nous lisons lig. 12, 6^e mot : '*qt*'.

48. Nous lisons lig. 13, 3^e mot : *mtby*'.

49. Nous lisons lig. 14, 2^e et 3^e mots : '*kypwth d'lyn*'.

50. Nous lisons lig. 14, 8^e et 9^e mots : *ln. hw* et lig. 15, 2^e et 3^e mots : *hydn mš*'.

51. Nous lisons lig. 15, 6^e mot jusqu'à lig. 16, 2^e mot : *m' d'nħn sryqt*'.

nous penchons [vers ce qui est vain ⁵²], nous lui donnons nous-mêmes une supériorité sur nous, (30) de sorte qu'il peut nous faire quelque chose. Mais aussi longtemps que nous sommes attachés au bien, il n'a aucun pouvoir sur nous. (L'Écriture) nomme l'action « chemin » [...].

Ici s'arrête le texte, parce que la page suivante manque dans le manuscrit. Nous ne connaissons donc pas la fin de l'argumentation biblique de Théodore.

Mais comme Iṣō'dad, dans son commentaire, a suivi le même raisonnement, bien que sous une forme succincte, il est intéressant de voir ce qu'écrit ce dernier. La comparaison des deux passages montre très clairement comment procédait un compilateur du IX^e siècle. C'est pourquoi nous donnons en entier l'explication fournie par Iṣō'dad :

« Celle-ci te piétinera la tête, et toi, (tu la meurtriras au talon) ». Le Grec : « Celle-ci guettera ta tête, et toi, tu guetteras son talon ». Il est évident que les hommes ne frappent pas seulement la tête du serpent, mais aussi son corps, bien qu'ils cherchent davantage à écraser sa tête ; de même, le serpent ne mord pas (uniquement) le talon, mais n'importe quel membre qu'il peut (atteindre). Seulement, c'est une figuration de Satan, pour (montrer) combien Dieu l'a rendu inférieur à nous et l'a abaissé, de sorte que, si nous désirons le bien, nous puissions lui nuire grandement ; mais lui, il peut nous nuire alors en guettant notre talon, c.-à-d. notre chemin, qui est notre action ; comme, par exemple : « L'iniquité de mes talons m'a entouré » (*Ps.*, XLIX : 6) ; en d'autres mots, tu ne peux pas nuire à (l'homme), si ce n'est pour ses mauvaises actions ⁵³.

A propos du *Ps.*, XLIX : 6 auquel se réfère Iṣō'dad afin d'étayer son opinion, selon laquelle « talon », « chemin » et « action » seraient synonymes, le Père VAN DEN EYNDE fait remarquer à juste titre : « Le texte cité est conforme à LXX, tandis que Peš. porte : *L'iniquité de mes adversaires*, etc. » ⁵⁴. La raison pour laquelle le commentateur nestorien se réfère à un texte de la bible en grec

52. Nous lisons lig. 16, 6^e et 7^e mots : *gyr lsryqt'*.

53. O. c., p. 87 : 18-29, trad., p. 93 : 4-16.

54. O. c., p. 93, note 3.

plutôt qu'en syriaque est évidente. Si les fragments syriaques, par l'identification desquels le Père TONNEAU a si heureusement enrichi notre connaissance de l'exégèse de Théodore, ne suffisaient pas encore à nous convaincre, nos derniers doutes s'évanouiront grâce à la magnifique édition du texte grec (et de la traduction latine de certaines parties) du commentaire sur les quatre-vingts premiers *Psaumes*, qu'a publiée Mgr DEVRESSE⁵⁵. Nous y lisons, comme explication du verset en question :

« L'iniquité de mon talon m'entoure ». Du talon, c.-à-d. du chemin, puisque c'est avec le talon que nous foulons les chemins, — (l'Écriture) veut dire : de la conduite. Car (l'Écriture) désigne partout la conduite par le mot « chemin »⁵⁶.

Théodore, et de même son épigone, commencent leur interprétation par une citation de *Gen.*, III : 15, d'abord selon la P^ešit^{to}, suivie de la traduction syriaque du texte tel que le donne la bible grecque. Il ne faut pas chercher bien loin l'explication de ce fait. Le traducteur des ouvrages de Théodore devait, inévitablement, se trouver confronté avec toutes sortes de difficultés, chaque fois qu'il y avait divergence entre les Septante et la P^ešit^{to}, et que l'évêque de Mopsueste basait son interprétation sur un mot ou un membre de phrase de la bible grecque n'ayant pas d'équivalent dans la version syriaque. C'est précisément le cas dans la sentence prononcée contre le serpent. Le traducteur commençait — ce qui est d'ailleurs logique — par écrire le texte de la *Genèse* sous la forme avec laquelle il était le plus familiarisé, celle donnée par la P^ešit^{to}. Toutefois, se rendant compte que, dépourvue de sa base biblique, l'explication de Théodore serait sans fondement aux yeux des lecteurs syriens, auxquels il voulait rendre accessibles les ouvrages de « l'Interprète », il cite encore une fois le texte, en signalant expressément qu'il s'agit cette fois de la bible grecque.

55. R. DEVRESSE, *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (I-LXXX)*, Città del Vaticano, 1939 (*Studi e Testi*, Vol. 93).

56. O. c., p. 318 : 3-5.

L'on sait que Procope de Gaza interprète de la même manière *Gen.*, *III* : 15. Il n'y a donc plus de doute quant à l'influence sous laquelle il écrit :

Le Psalmiste dit : « Ils entourent mon talon » (*Ps.*, *LVI* : 7). Il s'agit tout spécialement du serpent visible et du talon perceptible. Car l'homme, il est vrai, essaye d'atteindre le corps du serpent n'importe où, mais surtout à la tête, parce que, frappé à cet endroit, il est atteint mortellement. Et le serpent essaye de mordre le corps entier (de l'homme), mais comme il rampe, c'est le talon qu'il atteint le plus facilement. Car, il lui est impossible d'atteindre la tête d'un homme debout, tandis que celui-ci peut, d'en haut, l'atteindre à la tête. Cela montre combien plus bas que nous Dieu a mis le Diable, que nous pouvons atteindre mortellement si nous sommes plus forts que lui, et si nous ne lui donnons pas accès en nous, en n'étant pas négligents dans notre conduite ou nos actions, ce que (l'Écriture) nomme « talon ». C'est pourquoi il est écrit : « Pourquoi craindrais-je au jour du malheur ? L'iniquité de mon talon m'entoure » (*Ps.*, *XLIX* : 6) ⁵⁷.

Pour autant que l'on sache, Théodore de Mopsueste est le premier auteur qui ait donné de la sentence contre le serpent l'explication que l'on retrouve dans l'homélie sur la chute d'Adam. On ignore ce que les autres représentants grecs de l'École d'Antioche : Eusèbe d'Emèse, Diodore et Théodoret, ont pensé de ce verset. Il en est de même, sur le territoire syrien, de Théodore bar Koni. Quant à Narsaï, cette fois, ⁵⁸ sa fidélité envers la P^ešitto l'a emporté sur celle qu'il témoigne à Théodore de Mopsueste. Dans les deux homélies citées déjà à plusieurs reprises, il donne une paraphrase brève du verset de la bible : « Il écrasera ta tête sur la terre, et tu l'atteindras quand il péchera » ⁵⁹. Et : « Ils écraseront ta tête et te frapperont, lorsqu'ils te sont supérieurs, mais tu les atteindras par tes ruses quand ils pécheront » ⁶⁰.

57. O. c., c. 208 B-C.

58. Voir aussi p. 280.

59. O. c., p. 107 : 3.

60. O. c., p. 202 : 12-13.

*L'homélie et l'exégèse de l'Ecole d'Antioche.**Les Quaestiones et Responsae de Théodoret de Cyr.*

Ce qui précède a montré, une fois de plus, combien notre connaissance de l'exégèse antiochienne présente de lacunes. En outre, si l'on considère qu'Isô'dad a consacré plus du tiers de son commentaire sur la *Genèse* aux trois premiers chapitres — les thèmes de la création et de la chute ont particulièrement fasciné les lecteurs au cours de tous les siècles —, il faut en tirer la triste conclusion que ce qui nous reste des œuvres de ses illustres précurseurs grecs, ce sont quelques pauvres fragments d'une littérature abondante et grandiose.

Raison de plus pour nous estimer heureux qu'un de ses produits soit arrivé en parfait état jusqu'à nous : les *Quaestiones et Responsæ* de Théodoret. Il est vrai que la joie que nous procure le fait que cet ouvrage a eu plus de chance que la plupart des autres n'est pas sans mélange, car l'auteur n'y a consacré une brève discussion qu'à quelques versets seulement qui lui semblaient importants, ou qui, à l'époque où il vivait, faisaient l'objet de violentes polémiques. Si, de ce fait, Théodoret ne nous fournit pas l'occasion de nous faire une idée d'ensemble de l'exégèse de l'Ecole d'Antioche, nous lui devons cependant des indications sur l'origine de certaines conceptions que nous retrouvons dans l'homélie anonyme sur la chute d'Adam.

Signalons les passages analogues dans les deux ouvrages : Dans la dernière partie de sa réponse à la XXXVII^e question⁶¹, Théodoret explique, comme l'homéliste inconnu⁶², que le commandement de s'abstenir d'un seul arbre n'était pas difficile, puisque tous les autres arbres étaient à la disposition du premier couple humain. (Ephrem et Chrysostome s'attardent longuement sur ce point, comme nous l'avons déjà signalé plus haut⁶³). —

61. O. c., c. 137 A-B.

62. Hom., p. 83 : 17-20.

63. Voir pp. 173 et 176-177.

L'homélie ⁶⁴, de même que les questions XXIV et XXXVII⁶⁵, formule l'idée que la transgression du commandement a eu comme conséquence — c'est d'ailleurs en partie pour cette raison que le commandement avait été donné — que l'homme a appris à haïr le péché. — Le fait qu'après la chute, Dieu pourvoit Adam et Eve des vêtements nécessaires, prouve, aux yeux de l'homéliste, jusqu'où va la sollicitude dont Dieu entoure les hommes ⁶⁶ ; dans la réponse qu'il donne à sa XXXIX^e question, Théodoret refuse d'identifier les « *habits de peau* » avec ceux faits d'écorce, rejette l'interprétation allégorique, et tire de *Gen., III : 21* la même conclusion sur la compassion de Dieu ⁶⁷. — L'opinion que Satan n'a pas été créé mauvais ⁶⁸ — un des trois sujets du traité sur la chute d'Adam — est aussi défendue énergiquement dans les questions XXXIV et XXXVI ⁶⁹.

L'exégèse d'Ephrem et de Jean Chrysostome.

Dans le premier chapitre, nous avons discuté les trois hypothèses (remontant à l'antiquité) concernant l'auteur de l'homélie. Tout en croyant devoir les rejeter comme non fondées, — et, cela, en se basant sur l'exégèse de Basile, d'Ephrem et de Jean Chrysostome —, on reste quand même frappé de voir que l'homéliste inconnu interprète un certain nombre de versets de la même manière qu'Ephrem et que Jean. Mais, actuellement, cela s'explique.

Dans le cas d'Ephrem, la même méthode d'explication littérale et d'apparence assez rationaliste, dont usent aussi bien le commentateur syrien que les disciples de l'Ecole d'Antioche, a conduit à des résultats analogues.

Quant à Jean Chrysostome, même lorsqu'il se laisse emporter par l'ardeur de ses sentiments et de son imagi-

64. Hom., p. 84 : 1-3.

65. O. c., cc. 121B, 136C-D.

66. Hom., p. 85 : 13-16.

67. O. c., cc. 137D-140A.

68. Hom., p. 81 : 18-19 et MS, fol. 16r° : 27sqq.

69. O. c., cc. 129C, 132B.

nation, il reste toujours fidèle à l'exégèse rigoureuse dans laquelle, comme Théodore, il a été formé par leur maître commun, Diodore.

Où et quand l'homélie a-t-elle été écrite ?

Nous n'osons pas nous aventurer à poser la question dans les termes suivants : qui a écrit l'homélie ? Mais nous croyons avoir réuni assez de données dans les pages précédentes pour soulever la question du lieu et de l'époque de composition, tout en sachant qu'il faudra se contenter, pour le moment, de quelques considérations encore assez imprécises.

La réponse à la question concernant la patrie de l'homéliste sera aussi brève que vague : indubitablement dans la sphère d'influence de l'Ecole d'Antioche. Mais, si l'on considère, d'une part, que les conceptions de Théodore de Mopsueste ont inspiré les études bibliques à l'Ecole de Nisibe, et qu'elles ont servi de critère au synode de l'Eglise de Perse à Séleucie, pour décider ce qui était orthodoxe et ce qui était hérétique ; et, d'autre part, que son interprétation des *Psaumes* a trouvé de fidèles adeptes jusque dans les couvents d'Irlande⁷⁰, on se rendra compte que cette réponse élargit à tel point les frontières, que le problème n'en devient que plus difficile à résoudre.

Si, par contre, nous essayons de situer l'homélie dans le temps, nous nous perdons beaucoup moins dans l'illimité. L'exégèse qui a inspiré l'homélie anonyme nous donne des indications sur le *terminus a quo*. L'auteur inconnu a, sur la fonction de l'arbre de la connaissance, les mêmes idées qu'Eusèbe d'Emèse († c. 359), Jean Chrysostome († 407), Théodore de Mopsueste († 428 ?) et Théodoret († c. 460). — Sur le fait que l'homme a été créé mortel, il partage l'opinion de Théodore et de Théodoret, tandis qu'Eusèbe et Diodore sont d'un avis contraire. — L'homélie explique *Gen., III : 15* — (un verset dont nous ne con-

70. Cf. M. L. W. LAISTNER, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages*, dans *The Harvard Theological Review*, Vol. XI, 1947, pp. 19-31, spéc. pp. 21-23.

naïssons pas d'exégèse de la plume d'Eusèbe, de Diodore, ou de Théodoret) — de la même manière que Théodore. — Il en est de même de l'identification de l'arbre de la connaissance avec le figuier, dont ne parlent ni Eusèbe, ni Théodoret ; (l'opinion de Diodore, sur ce sujet, n'est pas parvenue jusqu'à nous). Quant aux quatre points sur lesquels l'homélie est conforme aux *Quaestiones et Responsae* de Théodoret, là encore nous ignorons quel était le point de vue des autres représentants de l'exégèse grecque.

Telles sont les données. Si nous cherchons des cas où les conceptions qui apparaissent dans le traité sur la chute d'Adam sont partagées par un seul exégète grec, nous constaterons qu'il n'y a d'accord exclusif qu'avec l'évêque de Mopsueste.

Or, nulle part l'auteur inconnu ne donne l'impression de prétendre fournir une contribution originale à l'interprétation de la *Genèse* ; il laisse plutôt supposer qu'il reprend les résultats des recherches faites par d'autres, pour les consigner dans un ouvrage dont le but est surtout d'instruire et d'édifier. C'est ainsi que nous en arrivons à conclure que l'analogie des conceptions doit s'expliquer par la dépendance de notre auteur anonyme vis-à-vis du commentaire de Théodore.

Dans deux cas où, à notre avis, l'œuvre de Théodore est à la base de l'homélie, l'exégèse de Diodore n'est pas parvenue jusqu'à nous. Ce fait pourrait nous faire supposer un instant que Théodore pouvait avoir repris les idées de Diodore ; ainsi, l'homéliste inconnu aurait été influencé, non point par le disciple, mais par le maître. Mais, si nous considérons que, en ce qui concerne le deuxième thème (l'homme a été créé mortel), l'auteur s'écarte de Diodore et choisit l'opinion contraire, nous pouvons admettre, sans crainte d'erreur, que l'*Interprétation du Livre de la Création* de Théodore lui a servi de source.

On ne sait malheureusement pas grand'chose de la chronologie des œuvres de Théodore. On pourrait, sous réserve, fixer le *terminus a quo* de l'homélie sur la chute d'Adam, dans le dernier quart du IV^e siècle. S'il se trouvait que le commentaire de Théodore sur la *Genèse* était le fruit d'études entreprises à un âge assez avancé, il faudrait

alors situer le traité anonyme dans le premier quart du V^e siècle.

L'exégèse ne peut nous fournir de renseignements pour trouver le *terminus ad quem*. Il suffit de rappeler que les conceptions de l'Ecole d'Antioche ont influencé les compilateurs nestoriens d'une époque tardive. Et on en trouve les traces longtemps encore après Théodore bar Koni et Išô'dad. Ici, la paléographie nous est un précieux auxiliaire. Dans son catalogue, M. WRIGHT a émis à ce sujet le jugement suivant : « Ce manuscrit est écrit d'une belle plume édessénienne du V^e ou du VI^e siècle »⁷¹. Choisissons, par mesure de précaution, la date la plus tardive. Nous devons alors conclure que l'homéliste a écrit son traité sur le récit du Paradis avant la fin du VI^e siècle.

*
**

Si ce cadre chronologique embrasse une période assez longue, les limites géographiques de nos recherches sont encore plus larges puisqu'elles correspondent à la sphère d'influence de l'Ecole d'Antioche, et que cette dernière comprend le domaine linguistique du grec aussi bien que du syriaque. Mais c'est précisément après avoir constaté son étendue qu'il devient possible de limiter le terrain des recherches ultérieures, car il faut maintenant se poser la question : dans quelle langue l'homélie a-t-elle été écrite à l'origine ?

La langue originale de l'homélie.

Depuis que M. BURKITT a prouvé que la citation de *Gen.*, III : 15 a été empruntée aux Septante⁷², il est généralement admis que la série des cinq homélies est d'origine grecque. Il serait toutefois prématuré de croire que la preuve décisive en ait vraiment été faite. Et, ce qui précède

71. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Vol. II, Londres, 1871, p. 407.

72. Voir p. 163.

montre pourquoi cette conclusion doit être considérée comme hâtive.

A la recherche des sources des motifs caractéristiques du traité sur la chute d'Adam, nous avons, à plusieurs reprises, consulté les ouvrages des exégètes nestoriens. Le double héritage échu à leur Eglise, par ses origines syrienne d'une part, et grecque d'autre part, a imposé à ces auteurs une double fidélité, à savoir : envers leur propre bible, la P^ešitto, et, en même temps, à l'égard de celui qui, à leurs yeux, était la plus grande autorité : Théodore, qui avait lu l'Ecriture sainte dans les Septante et l'avait expliquée conformément à cette version. Il est évident que l'exégèse est, par excellence, le domaine où doivent se manifester les conflits inévitables, et les compromis auxquels les interprètes nestoriens eurent parfois recours. Nous en avons déjà vu des exemples. Mais, dans cet ordre d'idées, il est indispensable de revenir sur cette question et de l'illustrer par d'autres exemples encore.

Anticipant sur les conclusions que tirera le lecteur, nous pouvons l'avertir dès à présent qu'aucun des auteurs qui nous occupent n'est conséquent sous ce rapport.

Narsai, dans son explication de *Gen., III : 15* reste fidèle à la tradition syrienne⁷³. Par contre, dans sa XXXIX^e homélie, qui traite de « la création des anges », il cite l'Epître de saint Paul aux *Hébreux*, chapitre I, verset 14, sous une forme qui s'accorde avec celle des Septante⁷⁴. Il le fait probablement en suivant fidèlement la traduction du commentaire de Théodore sur la *Genèse*. Dans un fragment de cet ouvrage, parvenu jusqu'à nous, on constate que le traducteur syrien donne du passage en question, que nous trouvons également chez Narsai, une version littérale du grec, au lieu de suivre la P^ešitto⁷⁵.

Commentant *Gen., III : 8*, Išô'dad s'écarte tacitement de sa bible syriaque pour suivre le texte grec : mais un lecteur attentif a signalé dans une note, en marge du ma-

73. Voir p. 274.

74. O. c., p. 219 : 6-8.

75. E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig, 1869, texte syriaque, p. 20 : 6-14, trad., pp. 12-13.

nuscrit, que cette trahison ne lui avait pas échappé⁷⁶. L'évêque de Merv choisit une autre méthode pour *Gen.*, III : 15, où il donne la traduction syriaque des Septante immédiatement après le texte de la P^ešitto⁷⁷. Et il agit encore autrement lorsqu'il explique *Gen.*, VI : 3⁷⁸. Il démontre que le mot « esprit » a bien des significations différentes. Et il les illustre tour à tour par des versets de la bible. On peut trouver, dans *Osée*, IV : 12 et dans *Nombres*, XIV : 24, la preuve que, par endroits, l'Écriture sainte emploie le mot esprit pour désigner « volonté ». Išo'dad cite le premier verset dans une traduction syriaque des Septante, l'autre selon la P^ešitto. Il ne s'est pas rendu compte qu'en citant la version syriaque du texte des *Nombres*, celui-ci perdait la force de démonstration qu'il possède sous sa forme grecque. Il y a même lieu de supposer que ce passage a été emprunté tout entier au commentaire de Théodore sur la *Genèse*, bien que cette partie n'ait pas été conservée : il suffit de parcourir son explication du *Ps.*, LI : 12, que nous connaissons⁷⁹, pour être immédiatement fixé.

L'auteur de la chaîne nestorienne anonyme cite le verset des *Nombres*, de même que celui d'*Osée*, selon les Septante⁸⁰. Lorsqu'il commente *Gen.*, III : 15, il tente de tourner la difficulté, en reprenant le texte sous une forme très abrégée, avec omission du verbe ; or, ce dernier nous révélerait immédiatement s'il a suivi le texte syriaque ou le grec⁸¹.

La seule conclusion que l'on puisse en tirer, c'est précisément que, dans ce cas particulier, aucune conclusion n'est justifiée. Quand on trouve quelques citations de la bible conformes aux Septante dans un ouvrage syriaque exégétique ou homélitique, profondément influencé par les conceptions de Théodore de Mopsueste, ce fait ne prouve

76. Voir p. 264.

77. Voir p. 272.

78. O. c., pp. 112 : 17-113 : 8, trad., p. 121 : 8-27.

79. O. c., p. 339 : 5-8.

80. O. c., pp. 57 : 23-56 : 7.

81. O. c., p. 60 : 22-27.

rien quant à la langue dans laquelle l'original a été écrit. Il montre seulement dans quelle mesure l'auteur dépendait de celui qui était pour lui la grande autorité dans le domaine de l'interprétation de l'Écriture sainte.

Si, par contre, dans un ouvrage syriaque, on découvre, de nombreux cas où les citations de la bible sont conformes aux Septante, on est alors tenté d'envisager la possibilité d'un original grec.

Mais comme, dans l'homélie qui nous occupe, cette éventualité ne se présente qu'une seule fois, il faut bien chercher d'autres indications, si on veut arriver à découvrir la langue de l'original. Nous pensons que de telles indications existent effectivement.

Le premier passage qui appelle notre attention contient plutôt une paraphrase du texte biblique qu'une citation. C'est la raison pour laquelle nous n'en avons pas parlé dans les paragraphes précédents. Développant l'idée qu'après le premier péché, Dieu continue à entourer l'homme de sa sollicitude, l'homéliste rappelle l'histoire de Caïn et d'Abel. « C'est ainsi qu'Il [c.-à-d. Dieu] accepta le sacrifice (*debhéh*) d'Abel, et qu'Il rejeta le don (*qurbôneh*) de Caïn »⁸². Sans aucun doute, l'auteur fait allusion à *Gen.*, IV : 4 et 5. La P^ošitto, pas plus que le texte hébreu qui donne *minha* dans les deux versets, ne fait ici de distinction : les deux frères apportent un *qurbôno*. Par contre, nous trouvons dans les Septante : καὶ ἔπιδεν ὁ Θεὸς ἐπὶ Ἀβελ καὶ ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ ; ἔπι δὲ Κάιν καὶ ἐπὶ ταῖς θυσίαις οὐ προσέσχεν. (Faisons remarquer, en passant, que la même constatation est valable ici pour le verbe).

Išô'dad cite aussi la bible grecque à propos de cette péricope, en ajoutant la remarque suivante :

Il faut savoir que ce sont surtout les brebis qui devaient être appelées sacrifices ; et les fruits de la terre, offrandes ; mais ici c'est le contraire.

Et il réussit à tirer du texte même une justification de cette terminologie qu'il trouve apparemment très étrange :

82. Hom., p. 85 : 19-20.

Ce par quoi (l'Ecriture) nous enseigne que, comme elle appelle sacrifice l'offrande de Caïn, qui fut rejetée à cause de sa volonté perverse, ainsi Dieu abolirait plus tard les sacrifices qu'il avait prescrit à Israël de lui offrir, parce qu'il les lui offrait du sein de l'idolâtrie⁸³.

Le lecteur aura sans doute remarqué que, sur ce point, l'emploi des termes chez l'homéliste inconnu est conforme à ce que Iśô'dad considère comme raisonnable : Dieu accepte le *sacrifice* d'Abel et rejette le *don* de Caïn. Cela peut-il s'expliquer ? Il n'est guère probable qu'un auteur syrien, paraphrasant *Gen.*, IV : 4 et 5, introduise une distinction que son texte biblique ne connaît pas. Il nous semble plus admissible que l'homélie, sous sa forme actuelle, soit la traduction d'un original grec, dont l'auteur a fait tout naturellement la distinction que l'on trouve dans les Septante. On peut comprendre qu'il se soit consciemment écarté de sa bible, en ce qui concerne l'ordre des mots. Mais il est évidemment plus probable que le traducteur, éprouvant devant le choix des mots du texte grec (les *dons* d'Abel et les *sacrifices* de Caïn) les mêmes difficultés qu'Iśô'dad, l'aura changé de sa propre autorité. Il peut y avoir été porté d'autant plus facilement que sa propre bible ignorait tout à fait cette distinction, et qu'il s'agissait d'une simple allusion à *Gen.*, IV : 4 et 5, et non point d'une citation littérale.

Le deuxième cas nous obligera à examiner de plus près les différentes manières dont un même mot hébreu a été rendu dans les traductions grecque et syriaque.

Le texte hébreu de la *Genèse* contient trente fois le mot 'êš ('êšim) : le singulier dans le sens de « arbre » et « poteau de bois », mais aussi comme collectif dans le sens de « massif d'arbres », et le pluriel pour désigner les « arbres » et les « bûches ». — Le plus souvent, — et plus de la moitié de ces cas se présentent dans les trois premiers chapitres de la *Genèse* — les Septante traduisent 'êš ('êšim) par ξύλον (ξύλα), trois fois, par contre, par δένδρον, à savoir dans les chapitres XVIII : 4 et 8 et XXIII : 7. Une telle différence dans la traduction du mê-

83. O. c., pp. 95 : 21-96 : 7, trad., pp. 101 : 18-102 : 13.

me mot, employé dans le même sens, peut être due au fait que la version de ce Livre est l'œuvre de plusieurs personnes⁸⁴. Quoi qu'il en soit, dans le récit du Paradis, le terme ξύλον (ξύλα), a été choisi partout. — La P^ešitto traduit le plus souvent par 'lôno ('ilôné), mais six fois par *gayso* (*qaysé*). Si l'on examine ces versets de plus près, on comprend quels motifs doivent avoir présidé au choix des termes. Dans *Gen.*, VI : 14 il s'agit du bois dont sera construite l'arche. Or, le syriaque emploie presque toujours *gayso* pour désigner l'espèce d'arbre, presque jamais 'ilôno⁸⁵. Dans les versets 3, 6, 7 et 9 de *Gen.*, XXII, il s'agit du bois que fend Abraham pour l'autel sur lequel il sacrifiera Isaac. Le choix du mot *qaysé* pour désigner les bûches n'a rien d'étrange, pas plus que l'emploi de *gayso* pour le poteau de bois, la potence à laquelle sera pendu le malheureux boulanger, désigné par 'eš dans *Gen.*, XL : 19.

Nous arrivons à la conclusion suivante : Dans les chapitres II et III de la *Genèse*, les Septante aussi bien que la P^ešitto prennent chaque fois le même mot pour traduire 'eš, à savoir ξύλον (ξύλα) dans le premier, et 'ilôno ('ilôné) dans le dernier.

Dans les deux pages où l'homéliste inconnu parle du récit du Paradis, il emploie huit fois le mot arbre (arbres). Plus personne ne s'étonnera donc de trouver sept fois 'ilôno ('ilôné) dans le texte syriaque⁸⁶. Mais la seule phrase contenant *gayso* nous frappe. La voici : « Car s'Il ordonna de ne pas approcher de l'arbre ('ilôno), ce n'est pas que celui-ci portât une autre nourriture, meilleure que celle du reste — car c'était un arbre (*gayso*) avec des fruits propres à la nourriture de chacun : comme nous pouvons l'apprendre dans les Ecritures, c'était un figuier qui, quant à la nourriture, n'est en rien préférable aux autres (arbres) etc. »⁸⁷.

84. Cf. O. J. BAAB, *A Theory of two Translators in the Greek Genesis*, dans *Journal of Biblical Literature*, Vol. LII, 1933.

85. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, Oxford, 1879-1901, cc. 154-155, 3607-3608.

86. Hom., pp. 82 : 4, 13, 18 ; 83 : 2, 10, 19, 25.

87. Hom., p. 82 : 18-24.

Comment expliquer ce choix curieux ? Il semble bien invraisemblable qu'un Syrien, habitué à entendre employer *'ilôno* quand il s'agit des arbres du Paradis, se serve trois fois de ce mot, choisisse, ensuite, une fois *gayso*, pour reprendre, dans les quatre cas suivants, le premier terme, et cela sans autre motif que celui d'introduire une certaine variété dans son texte. Il est bien plus plausible d'admettre qu'un traducteur, confronté avec un texte grec contenant huit fois le terme équivoque *ξύλον*, ait, dans un moment d'inattention, fait usage d'un mot syriaque correspondant mieux à ce terme *ξύλον* qui désigne à la fois bois et arbre, que le mot *'ilôno*, naturellement inspiré par sa bible syriaque.

Bien que, dans le cas de l'homélie anonyme, une citation de la bible d'après les Septante ne constitue pas la preuve convaincante que nous avons affaire à un texte traduit, ce fait a mis notre attention en éveil, de sorte que nous croyons avoir surpris le traducteur sur le fait d'un changement de l'ordre des mots et d'une inconséquence. S'est-il trahi encore à d'autres endroits ?

Pour répondre affirmativement à cette question, il faudrait pouvoir mettre le doigt sur des fautes évidentes de traduction, et expliquer comment elles ont pu se produire. Nous n'y sommes pas parvenu. Car nous n'avons pas de preuves, mais seulement de fortes présomptions. Nous avons rencontré des passages dont la construction était si obscure que nous n'avons pu en donner qu'une traduction conjecturale. On pourrait se demander s'il ne s'agit pas ici d'un cas de corruption dans la tradition syriaque même de ce texte, due à la négligence d'un copiste. Mais l'âge du manuscrit — souvenons-nous qu'il date du V^e ou de VI^e siècle — plaide contre la supposition d'une dégradation si profonde. En outre, dans aucun de ces cas une correction du texte syriaque supposé corrompu ne s'impose comme évidente.

Voyons les phrases qui ont présenté de telles difficultés au moment où nous avons tenté de les traduire.

« C'est pour cela, comme je l'ai déjà dit, qu'il était nécessaire qu'une loi fût imposée etc. »⁸⁸. Le sens des mots

88. Hom., p. 83 : 21-22.

syriaques dont la citation qui précède est une traduction conjecturale, peut être déduit du contexte avec une certitude relative. Le caractère extrêmement heurté du style justifie l'hypothèse qu'ici un Syrien doit avoir été aux prises avec une construction typiquement grecque (qui, par surcroît, n'était peut-être pas très claire) qu'il n'a pas été capable de rendre.

Parlant des anges, l'homéliste distingue deux groupes. Après avoir décrit les bons, il ajoute : « D'autres, par contre », — suit une proposition relative très courte qui, traduite littéralement, donne : « lequel est Satan » — « se sont détournés du bien »⁸⁹. Le contexte nous permettrait de conclure que l'auteur a voulu dire : au nombre desquels se trouve Satan, ou (et une expression que l'on rencontre quelques lignes plus loin pourrait étayer cette supposition⁹⁰) : à la tête desquels se trouve Satan. On se demande alors si cette phrase impossible en syriaque pourrait être une traduction manquée d'un original grec.

Troisième cas : « Mais être, pour ceux qui ont choisi le mal, un conseiller qui les aide (à cela) — (cela est en son pouvoir) »⁹¹. La phrase syriaque que nous avons, pour autant que nous la comprenions, essayé de traduire de cette façon, semble contraire aux usages de la langue. Ici encore on est tenté de chercher l'explication dans une méthode de traduction inadéquate.

Dans les paragraphes précédents, nous avons indiqué les endroits où le traducteur pouvait avoir failli dans sa tâche. Nous avons pris comme point de départ les incorrections et les obscurités du style syriaque. Quant à prouver qu'il s'agit, en l'occurrence, de fautes de traduction, seuls en seraient capables ceux qui, grâce à une connaissance approfondie de la langue grecque, pourraient reconstituer le texte original de ces passages. Aussi faisons-nous appel à l'aide de ceux qui possèdent les connaissances voulues ou qui se seraient occupés de la technique de la

89. Hom., p. 86 : 14-15.

90. Hom., p. 86 : 17-18.

91. Hom., p. 87 : 6-7.

traduction dans les ouvrages dont nous possédons à la fois l'original grec et la version syriaque.

Quoi qu'il en soit, les deux phrases étudiées plus haut, et dans lesquelles nous croyons reconnaître la main d'un traducteur, nous permettent en tout cas de conclure que l'auteur de l'homélie doit avoir vécu dans une région d'expression grecque des patriarchats d'Antioche ou de Jérusalem, où s'est fait sentir l'influence de l'exégèse de Théodore de Mopsueste.

**

Le fait que nous nous trouvons devant la traduction syriaque d'un texte grec ouvre la voie à des recherches ultérieures. Car ce texte nous a été conservé dans un manuscrit « écrit », comme l'affirme M. WRIGHT, en se basant sur des données paléographiques⁹², « d'une belle plume édessénienne du V^e ou du VI^e siècle ».

Epoque et lieu de la traduction syriaque de l'homélie.

Pendant des siècles, la ville d'Edesse a donné asile à des hommes qui ont appliqué leur parfaite connaissance des langues grecque et syriaque, à la traduction des œuvres des philosophes et théologues grecs, afin de les mettre à la portée de ceux de leurs compatriotes qui ignoraient le grec.

C'est d'Edesse que proviennent quelques-uns des manuscrits les plus anciens et les plus précieux du *British Museum*, et dont la découverte au couvent de Marie, Mère de Dieu, dans le désert de Nitrie, et le transfert à Londres sont décrits par M. WRIGHT de façon si captivante, dans le III^e volume de son catalogue⁹³. Un de ceux-ci, *Add. 12, 150*, écrit en 411, contient e. a. la traduction syriaque du livre d'Eusèbe de Césarée sur les martyrs palestiniens, et celle du *Contra Manichaeos* de Titus de Bostra, ouvrages

92. Voir p. 279.

93. O. c., Vol. III, Londres, 1872, pp. I-XVI.

traduits par conséquent quelque soixante-dix ans et quarante ans respectivement, après la mort de leur auteur.

Les œuvres des théologues qui jouèrent un rôle actif dans la grande controverse christologique qui a dominé le V^e siècle, ou qui y furent mêlés, trouvèrent des traducteurs dans cette ville qui comptait, parmi ses évêques, des adeptes des différents partis engagés dans cette lutte acharnée. C'est ainsi que Rabbula, qui occupa le siège épiscopal de 412 à 436 ⁹⁴, traduisit le *De recta fide* de Cyrillus, écrit pour l'empereur Théodose. Son successeur Ibas, d'abord professeur à la célèbre Ecole des Perses, et qui, d'après le catalogue de 'Abdišô', fut surnommé « le traducteur », traduisit les œuvres d'Aristote et de Théodore de Mopsueste, en collaboration avec Kumi et Proba.

Où peut-on chercher le traducteur du traité sur la chute d'Adam, si ce n'est parmi les professeurs et les élèves de cette Ecole des Perses ? Jacques de Sarûg, qui y fit ses études, — probablement vers 470 — écrit qu'à cette époque précisément on traduisait les œuvres de Diodore en syriaque ⁹⁵. Aussi, la fermeture en 489, sur l'ordre de l'empereur Zénon, de cette Ecole qui avait tant contribué à la diffusion des conceptions des Antiochiens, indique-t-elle le *terminus ad quem* de la traduction de l'homélie dans laquelle on retrouve si nettement les traces de l'influence d'Antioche.

Bien que cette hypothèse soit fort vraisemblable, il faut néanmoins tenir compte de quelques faits qui engagent à la prudence, si l'on veut établir une date précise.

Car, déjà avant la suppression de l'Ecole d'Edesse,

94. Cf. P. PEETERS, *La vie de Rabboula évêque d'Edesse* († 7 août 436), dans *Recherches de Science Religieuse*, Vol. XVIII, 1928, pp. 170-204. Cf. aussi F. NAU, *Les 'belles actions' de Mar Rabboula évêque d'Edesse de 412 au 7 août 435 (ou 436)*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. CIII, 1931, pp. 97-135.

95. Cf. P. MARTIN, *Lettres de Jacques de Saroug aux moines du Couvent de Mar Bassus, et à Paul d'Edesse*, dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. XXX, 1876, pp. 220-221, trad., pp. 224-225 et G. OLINDER, *Iacobi Sarugensis Epistulae quotquot supersunt*, Paris, 1937, réimpr. anast., Louvain, 1952, pp. 58 : 19-59 : 7 (CSCO, Vol. 110).

les adeptes de la théologie alexandrine s'étaient efforcés de limiter d'influence, pernicieuse à leurs yeux, de leurs adversaires. La mort, en 457, de l'évêque dyophysite Ibas leur en avait fourni une occasion dont ils surent profiter. Il y avait eu vraiment une sorte d'exode dont Narsaï, alors directeur de l'Ecole, avait donné l'exemple. Les exilés furent très bien accueillis en territoire perse. Le fait que, plus de trente ans après, les autorités durent de nouveau sévir, prouve que les conceptions antiochiennes s'étaient quand même maintenues avec opiniâtreté après la première épuration d'Edesse.

Mais, même la fermeture de l'Ecole en 489 semble ne pas avoir définitivement mis fin à cette influence. Dans le cadre de la restauration chalcédonienne, dans les premières années du règne de Justin, qui monta sur le trône en 518, il y eut un changement d'évêque : Paul, qui avait des tendances monophysites, fut exilé. La politique de son successeur, Asclepius, ne se heurta probablement pas seulement à l'opposition des disciples de Paul. Car, peu après avoir été promu à l'épiscopat, il se vit obligé de chasser de la ville les moines du couvent des Orientaux, et ceux qui, comme eux, refusaient de se soumettre au Concile de Chalcédoine. Ces faits sont rapportés dans un ouvrage nommé *Chronique d'Edesse*, écrit par un habitant de cette ville une quinzaine d'années après ces événements⁹⁶. Le nom d' « Orientaux » (qui évoque l'Ecole des Perses) ne peut guère désigner que les dyophysites, qui doivent s'être trouvés en relations étroites avec l'Eglise de Perse et son bastion, l'Ecole fondée par Narsaï à Nisibe.

Il faut admettre que même cette expulsion n'a pas apparemment atteint tout son but, s'il est vrai qu'un manuscrit, contenant le *Livre de Daniel* selon la P^{re}šit^{to}, soit resté quelque temps dans ce couvent des Orientaux. En 932, Moïse de Takrit, abbé du couvent de Marie, Mère de Dieu, dans le désert de Nitrie, fit l'acquisition, pour sa bibliothèque, de ce codice (et de quelques autres, parmi lesquels se trouvait celui qui nous a conservé l'homélie

96. Cp. I. GUIDI, *Chronica Minora*, Vol. I, Paris, 1904, réimpr. anast., Louvain 1955, p. 10 : 3-27, trad., p. 19 : 14-33 (CSCO, Vol. 1 et 2).

sur la chute d'Adam). Il se trouve actuellement au *British Museum* de Londres, sous la cote *Add. 14, 445*⁹⁷.

Or, d'après le colophon, ce manuscrit a été écrit en 532 (une dizaine d'années après la troisième tentative en vue d'extirper d'Edesse toutes les racines du dyophysisme), et ensuite collationné soigneusement au couvent des Orientaux. Chose remarquable, dans le colophon deux noms ont été volontairement grattés : celui du couvent où le manuscrit fut écrit, et celui de l'abbé. Il faut en conclure que, soit dans le couvent monophysite de Marie, Mère de Dieu, soit dans le milieu jacobite qui a cédé ou vendu le codice du *Livre de Daniel* à Moïse de Takrit, on n'a pas hésité à détériorer ainsi un vieil et vénérable parchemin. Un tel vandalisme ne peut s'expliquer que par la haine pour ceux qui portaient ces noms, et le désir d'en effacer pour toujours la mémoire. Il doit donc s'agir de noms indissolublement liés à la cause dyophysite. Cette hypothèse trouve une confirmation inattendue ; la haine aveugle qui avait inspiré une telle action n'a pas atteint son but. Dans une autre ligne du colophon, on trouve encore le nom du couvent ou de l'école qui s'y rattachait, *Beṭ Mâri*⁹⁸. On peut facilement comprendre que ce nom, (donné à ce lieu en mémoire du disciple d'Addaï, fondateur présumé du siège patriarcal de l'Eglise de Perse à Séleucie-Ctésiphon⁹⁹), ait été un objet d'aversion pour quiconque visait à effacer radicalement toute trace de dyophysisme, où qu'elle se trouvât.

Ainsi donc, même après la fermeture de l'Ecole des Perses, il s'est trouvé à Edesse un milieu dans lequel une homélie où apparaît à chaque page, ou presque, l'esprit

97. Cf. W. WRIGHT, *o. c.*, Vol. I, Londres, 1870, pp. 26-27.

Th. SPREY, ancien élève de l'Université de Leyde, qui prépare une édition du Livre de *Daniel* selon la P^{se} *Šiṭto*, a attiré mon attention sur ce colophon.

98. M. SPREY m'a communiqué que l'examen, à la lumière d'une lampe en quartz, de l'endroit détérioré a révélé qu'en effet, le nom gratté était *Bēṭ Mâri*.

99. Cp. J.-B. ABBELOOS, *Acta Sanctis Mari*, dans *Analecta Bollandiana*, Vol. IV, 1885, pp. 50-131.

d'Antioche, a pu tenter un traducteur en communion de pensée avec l'auteur.

Il nous semble pourtant plus vraisemblable que cette traduction ait été faite à une époque où l'exégèse des Antiochiens jouissait encore d'une telle autorité au sein de l'Ecole d'Edesse, que même un élève de celle-ci, comme Jacques de Sarûg, qui a probablement été, au début, un adversaire acharné des conceptions dogmatiques des Antiochiens, s'est montré leur fidèle disciple dans ses homélies consacrées à l'explication de l'Ecriture sainte.

*
**

Il y a plus de cinquante ans, M. BURKITT écrivait des homélies anonymes : « Leur style ne fournit vraiment aucune preuve pour la date ou la paternité littéraire. L'auteur est convaincu que l'arbre de la connaissance du bien et du mal était un figuier [...] ¹⁰⁰ ». Cette seule phrase aurait pu mettre sur la voie quiconque avait lu, dans le LXVI^e volume de la *Patrologie* de MIGNE, un fragment de Théodore, dans lequel l'évêque de Mopsueste donne des arguments en faveur de l'identification ¹⁰¹.

C'est en suivant cette trace que nous sommes arrivé à la conviction que l'homélie sur la chute d'Adam est l'œuvre d'un auteur grec qui a vécu dans la sphère d'influence de l'exégèse antiochienne, à une époque se situant entre la publication de l'*Interprétation du Livre de la Création*, de Théodore, et la fermeture de l'Ecole des Perses à Edesse en 489.

Si l'on croit avoir des raisons sérieuses d'admettre que, malgré cette mesure, on a peut-être, dans d'autres milieux, le couvent des Orientaux par exemple, poursuivi longtemps encore les travaux de traduction d'œuvres des Antiochiens, la date limite à laquelle l'original grec doit

100. F. C. BURKITT, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, pp. 76-77.

La citation qui vient après cette partie de phrase : « *than which there is none better for food* » (p. 77) est, à notre avis, une traduction erronée par suite de laquelle l'essentiel se perd.

101. Voir pp. 262-263.

avoir été écrit se situe dans le dernier quart du VI^e siècle, comme le prouve l'âge du manuscrit de la traduction syriaque.

Avant de terminer le présent article, nous tenons à rendre hommage au grand érudit anglais qui, avec la plus fine intuition, a attiré l'attention sur l'une des interprétations caractéristiques données par les exégètes réalistes qu'étaient les Antiochiens. Nous tenons aussi à faire appel à l'aide des connaisseurs de la littérature patristique grecque, pour que, si les données le permettent, ils essayent de résoudre définitivement dans leur domaine l'énigme que nous n'avons pu déchiffrer que partiellement dans le nôtre.

T. JANSMA.

LA VIE QUOTIDIENNE DU MOINE SYRIEN ORIENTAL

L'étude de la vie quotidienne du moine studite est relativement facilitée par le fait qu'elle s'appuie sur une règle bien déterminée¹. Pourtant elle ne réussit pas à définir un règlement détaillé et fixe, parce que plusieurs facteurs interviennent dans la détermination du temps « des exercices », comme le carême, la durée de la journée (été ou hiver), la longueur des offices et surtout la computation d'après le système solaire. Toute autre est l'étude de la vie quotidienne du moine syrien. En effet, dans la description de la vie monastique syrienne, il faut d'abord établir une nette distinction entre la première période, qui va jusqu'au concile de Chalcédoine (451), et la deuxième, pendant laquelle les Nestoriens et les Monophysites introduisent des règles qui donnent au moins les grandes divisions d'un règlement monastique². Dans l'époque primitive, dont nous essaierons de décrire les cadres monastiques, des directives, et même des règles, s'élaborent, sans pourtant constituer un « règlement » proprement dit.

Bien que le monachisme syrien primitif ait eu beaucoup de fondateurs et qu'il se soit manifesté sous des aspects nombreux et variés, il ne connaît pas un Pachôme, un Basile, un Théodore Studite ou un Benoît. C'est qu'il se distingue des autres par une grande liberté et une

1. J. LEROY, *La vie quotidienne du moine studite*, dans *Irénikon*, 27 (1954), pp. 21-50.

2. Par exemple les règles d'Abraham de Qašqar (503-588), de Dadišo', de Jean d'Ephèse (507-586) et de Bar Hebraeus (1225-1286).

certaine originalité dans ce qui touche à la piété personnelle et aux exercices de pénitence, soit dans la vie érémitique, soit dans la vie cénobitique, qui, toutes deux, existeront toujours comme deux aspects du même monachisme. Néanmoins il faut admettre que, dans ces deux formes de vie, il y ait eu, même dans la première époque, une organisation extérieure, une législation, qui se perfectionne à mesure que le cénobitisme se développe. Au commencement, cette organisation est plus un esprit, une tradition fondée sur l'Écriture et les Pères, qu'une « règle écrite »³ ; mais, à côté de l'initiative personnelle, il y a l'influence régulatrice des fondateurs et des anciens, laquelle, encadrée par des prescriptions canoniques, se convertira petit à petit en règles, comme celle de Rabboula (412-436).

Avant de tracer le schéma de la vie quotidienne du moine syrien, nous devons d'abord considérer de plus près les « constitutions » générales du monachisme syrien primitif.

I. Les constitutions monastiques.

Dans sa conception, sa genèse et son développement, le monachisme syrien diffère beaucoup de celui de l'Égypte et de l'Occident. Par des circonstances religio-historiques, et sous l'impulsion de saint Ephrem (373), le géant du monachisme syrien, qui s'appuie avant tout sur les anciennes données ascétiques⁴, la vie monastique en Syrie

3. La règle écrite sera toujours considérée comme une faiblesse humaine. Quand Abraham de Qašqar et son successeur Dadišô' donneront quelques règles à leurs moines, ils s'excuseront en disant qu'ils ne font que codifier les préceptes de l'Écriture et des Pères.

4. Pour comprendre le monachisme syrien, il faut bien connaître la tendance de la spiritualité mésopotamienne. Voir : A. VööBUS, *The Origin of Monasticism in Mesopotamia*, dans *Church History* XX, Chicago, 1951. Idem, *Celibacy, A Requirement of Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, dans *Papers of the Estonian Theological Society in Exile* I, Stockholm, 1951. Idem, *Literary critical and historical Studies in*

aura toujours une prédilection pour l'anachorisme, qui reste supérieur au cénobitisme. A l'époque de saint Ephrem, la vie communautaire commence à se développer, mais l'amoureux de la solitude semble l'ignorer. Un demi-siècle plus tard, dans ce même milieu d'Edesse, Rabboula rappellera au cénobitisme l'idéal de saint Ephrem, et Isaac d'Antioche (460), disciple de la deuxième génération de saint Ephrem, lancera, un peu plus tard encore, des invectives véhémentes contre les monastères⁵. Quand Théodoret de Cyr (393-458) écrit son *Histoire Religieuse*, les deux conceptions monastiques sont solidement établies. L'évêque historien relate les deux existences, sans indiquer exactement leur délimitation ni leur constitution ; on ne voit pas non plus dans quelle direction va sa prédilection, bien qu'il soit moine dans un monastère aux environs d'Apamée.

En cherchant chez Théodoret la notion des constitutions monastiques, il ne faut pas oublier qu'il écrivit son *Histoire Religieuse* avant ses difficultés avec les moines, à propos de son attitude vis-à-vis du concile d'Ephèse. L'œuvre ne reflète donc pas le jugement définitif de Théodoret sur le monachisme⁶. Mais, pour le but que nous poursuivons, il est justement très intéressant qu'il n'ait pas remanié son œuvre ; nous avons ainsi les faits tels qu'il les a vus et entendus.

1). *L'esprit du fondateur.*

Il est étonnant que Théodoret n'ait point parlé de cette figure éminente qu'est saint Ephrem. Le professeur Vööbus donne comme seule explication possible de cette omission regrettable l'absence d'une biographie du saint.

Ephrem the Syrian, Stockholm 1958. A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient, A contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. I, *The Origin of Asceticism*, Louvain, 1958, pp. 146-169.

5. Isaac d'Antioche est un disciple de Zénobe, lui-même disciple de saint Ephrem.

6. P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de l'Hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, pp. 89-92 ; 94-107.

Mais les faits et gestes de saint Ephrem devaient être encore assez vivants, au temps de Théodoret, soit par ses écrits, soit surtout par ses disciples immédiats. Les autres moines, dont il parle, sont également privés d'une biographie, et Sozomène et l'*Encomium* anonyme s'appuient sur des apophtegmes oraux et écrits, ou sur les œuvres-mêmes de saint Ephrem, pour décrire la vie du saint. En outre, à l'époque de Théodoret, l'anachorisme avait déjà conquis ses droits à l'existence, ce qui n'était pas le cas au temps de saint Ephrem. Certes, le patriarche Flavien (381-404) a pris des mesures sévères contre les Messaliens. Aussi ne voyons-nous pas pourquoi il n'a pas fait mention de saint Ephrem.

Saint Ephrem n'est pas un fondateur, bien qu'il ait eu beaucoup de disciples ; il a été surtout un grand animateur qui, par son exemple et par ses écrits, entraînait les âmes vers la vie solitaire, qui est avant tout une institution de pénitence, un second martyre. Dans cet entraînement, saint Ephrem n'a jamais eu l'intention d'imposer une règle ; il voulait seulement renouveler une ancienne tradition ascétique, caractérisée par un rigorisme prononcé, sans que, pourtant, soient reprises les erreurs de cette spiritualité mésopotamienne primitive. C'est dans ce sens que saint Ephrem affirme souvent que les normes des Pères monastiques doivent être observées⁷, et que l'observance des commandements monastiques constitue l'essence de l'anachorisme, à savoir la souffrance⁸.

L'esprit de saint Ephrem, qui a illuminé tout le mouvement monastique syrien, se retrouve d'une manière plus précise, tout en restant assez large, dans les groupements

7. *Opera omnia quae extant graece, syriace, latine, in sex tomos distribua* : graece vol. I-III éd J.-S. Assemani, Romae, 1732-46, I, pp. 42, 58.

8. « Chacun doit s'attacher à la croix, la pratique ascétique remplace les clous, et l'observance des commandements monastiques le épines ». *Opera omnia syriace*, vol. I-II, éd. P. Mobarrak, Romae, 1737-40, III, p. 557.

A. VööBUS, *Le Reflet du Monachisme primitif dans les écrits d'Ephrem le Syrien*, dans *L'Orient Syrien*, IV (1959), pp. 299-306.

monastiques inspirés et encadrés par la conception particulière de chaque fondateur. Cet esprit n'est pas une règle au sens technique du mot ; il est plus qu'une direction, et il s'apparente très souvent à une sorte de règle. Cet esprit aux sens multiples, Théodoret l'a souvent indiqué sans en définir le contenu exact. Il désigne quelquefois la constitution générale d'un groupement, comme la règle de la vie monastique, ou comme l'*Institutio Vitae* (1287, 1430)⁹, qui requiert la tranquillité, le silence extérieur et intérieur ; mais, d'ordinaire, il préfère la définir d'une manière plus précise.

Dès le début de son *Histoire Religieuse*, Théodoret propose les exemples des moines comme *des lois* à suivre par ceux qui veulent les imiter : « et quosdam veluti leges velim imitari eos cupientibus proponere », (1294). En effet, l'exemple des anciens devient une loi pour les anachorètes et les cénobites : ceux-ci se considèrent dans la bonne voie de la perfection quand ils suivent la philosophie des anciens moines : « ipsi priscorum sanctorum summam aemulati philosophiam » (1286).

Cette loi se précise quand des disciples se groupent autour d'un moine dont ils désirent partager la manière de vivre. Ce moine devient leur maître, leur éducateur, et ses exemples et son esprit deviennent pour eux des lois, une règle de vie : « Hanc summam ejus philosophiam multi occurrebant, orantes ut palestrae participes fierent, sub eoque tamquam gymnasii magistro et paedotriba in posterum viverent » (1307). Du fait qu'ils se mettent librement sous la conduite d'un maître, ils doivent accepter son esprit, le règlement de son école, qui est donné au moins oralement, si toutefois il n'est pas écrit. L'esprit du fondateur, en effet, constitue la forme de vie monastique, et transforme profondément la conduite de tous les disciples.

Le jeûne, d'après Marcien, est une faim continuelle. Cette théorie qui, naturellement, a eu des applications pratiques dans la vie quotidienne, est proposée par lui comme une loi. « Cet homme de Dieu ne cessait de pro-

9. Les chiffres entre parenthèses renvoient aux pages de l'*Histoire Religieuse* de Théodoret. P. G. 82.

poser cette loi » (1326). Il s'agit ici certainement d'un esprit bien défini, d'un caractère monastique, que le fondateur communique à une communauté, et que les membres garderont jalousement pour le porter au loin. Marcien se fait accompagner de deux disciples, Eusèbe, qui plus tard prendra la cellule de son maître, et Agapète, qui portera ces lois angéliques : « *has angelicas leges* » (1326) en Apamée. Agapète bâtit à Acerte deux monastères, qui portaient le nom d'Agapète et de Siméon, et qui abritaient plus de 400 moines. De ces fondations, Agapète et Siméon (ce dernier est moine depuis déjà 50 ans), sont considérés comme les législateurs, mais ils ont eux-mêmes appliqué des règlements reçus du grand Marcien. Plus tard, il se formera d'autres groupements qui sortiront de ce noyau, et qui observeront les mêmes règles : « *Cujus sane instituti legislatores fuere Agapetus et Simeones, qui a magno Marciano leges acceperant. Et ab his porro alia plurima propagata sunt ascetarum habitacula, iisdem legibus utentia* » (1326). Pourtant c'est l'esprit de Marcien qui vivifie toutes ces institutions ; Marcien reste le semeur (*sator et plantator*) de toute cette tradition, et Eusèbe n'a fait que répandre les semences, que lui-même avait reçues de Marcien : « *semina spargit quae a divina illa anima acceperat* » (1327).

Marcien lui-même permet à ses disciples de bâtir des cellules, où ils peuvent résider seuls ou avec un ou plusieurs autres. Une grande liberté leur est laissée : cependant certaines prescriptions que tous doivent observer existent déjà : chacun doit obligatoirement (*per se*) dire les hymnes, prier et lire la Sainte Ecriture : « *per se ipsi hymnos dicerent et orarent et divina eloquia lectitarent* » (1327). Eusèbe, qui se trouvera plus tard à la tête de ces moines, leur transmettra cette même doctrine : « *qui magni Marciani doctrinam eis tradebat* » (1327). Il faut remarquer qu'il ne s'agit pas ici de la vie cénobitique proprement dite, mais plutôt d'un groupement d'ermites fortement unis par un même esprit et une même tradition : mais ils vivent soumis à des supérieurs et à une législation partielle, ce qui suppose une organisation et une règle, contrôlées par des supérieurs.

Théodose demeure d'abord tout seul ; plus tard il ad-

met autour de lui des disciples qu'il forme d'après son esprit et ses exemples, de sorte qu'on retrouve ses traits et sa conduite dans ses moines : « idemque in illis institutum conspiciunt » (1390). Cette institution est la formation qu'il donne à ceux qui vivent avec lui et qui participent à sa discipline. Cette discipline comprend des directives générales « ad laborem excitabat », mais aussi des prescriptions précises, que chacun doit observer strictement, et Théodose lui-même veille à ce que tout le monde observe ses lois : « ipse vero inspiciebat et explorabat omnia an ex praescriptis legibus sua quisque munia obiret » (1390).

L'esprit du fondateur n'est pas une abstraction ; il exerce une influence profonde et durable, parce qu'il s'est traduit de bonne heure dans une tradition orale et même dans des prescriptions positives.

2) *Les prescriptions monastiques.*

A côté de ces groupements d'ermites, Théodoret décrit les monastères, où les moines, vivant en communauté, sont régis par des lois plus strictes, bien qu'une certaine liberté pour les exercices personnels soit conservée. Les termes, dont se sert Théodoret, laissent entrevoir des commandements, donc un règlement précis.

Sur l'invitation d'Ammien, Eusèbe a pris la direction du couvent près d'Alep. Il dirige ce monastère comme un véritable supérieur. Ainsi il ordonne de manger seulement tous les deux jours et de prier continuellement : « jubebat alternis diebus vesci ; cum Deo assidue colloqui praecipiebat » (1343). Quant à la prière, on la trouve sous forme d'exercices communs, donc prescrits, et d'exercices libres (1343), deux formes qui se pratiquent également dans les autres monastères, et dont nous retrouvons souvent la même description (1343). Les termes *jubere* et *praecipere*, qui ne se lisent pas chez Marcien, indiquent certainement une évolution vers une organisation plus stricte, qui pourtant n'opprime pas la liberté, ni n'écarte l'esprit du fondateur. Le moine David progresse dans la sainteté et l'ascèse monastique par la doctrine d'Eusèbe et par le contact continu qu'il a avec lui (1346, 1350).

On constate l'existence d'une organisation semblable

dans le premier stade de la vie monastique au monastère de Zeugma, où Publius donne des prescriptions très sévères, surtout en ce qui touche à la pauvreté et au jeûne, et où il veille lui-même à leur observance. Chaque moine dispose d'une cellule particulière, dans laquelle il doit rester sans visiter les autres. Les moines ne sont jamais autorisés à manger et à boire jusqu'à satiété, mais seulement autant qu'il est nécessaire pour maintenir la vie. La nuit, Publius passe devant toutes les cellules pour voir si les moines vaquent à leurs exercices.

Cette organisation prend une forme nouvelle du fait que les moines de Zeugma se constituent volontairement en une communauté cénobitique. Dans ce deuxième stade du monachisme, à Zeugma, il y a certainement un règlement détaillé, ce qui se démontre par les motifs allégués pour embrasser la vie en commun. Le premier motif est d'une importance capitale : ils ont choisi spontanément la vie cénobitique *ut accuratius viverent*, pour vivre plus régulièrement, plus exactement, sous une règle qui détermine les actes de la vie monastique. Ce terme technique montre bien la différence avec le stade précédent. Le deuxième motif dénote également un progrès vers une organisation plus précise. Publius lui-même choisit la vie cénobitique pour avoir moins de soucis « *ipse levaretur magna sollicitudinis parte* ». La sollicitude, qui lui incombait seul, est partagée avec d'autres, car il y a une répartition des charges et des responsabilités, ce qui indique une organisation ou une institution proprement dite. Les deux autres motifs se rapportent plutôt à la vie spirituelle, qui trouve de grands avantages dans la vie cénobitique. Les moines, vivant en commun, s'excitent mutuellement à la perfection par l'exemple et la correction fraternelle. Une sainte émulation s'établit, non pas de ce que tout le monde suit la même voie, mais dans ce sens que les moines se complètent mutuellement dans la pratique des vertus et dans les divers travaux : « *ita et nos vicissim oportet pretiosissimas virtutis partes inter nos permutare* ». Intérieurement et extérieurement, le monastère est un corps organique, où chaque membre occupe sa place pour le bien de tous. Le motif de la charité n'est pas nommé expressément comme dans le cénobitisme de saint Basile.

L'organisation de Zeugma est tellement forte, qu'elle devient susceptible d'intégrer dans son sein des éléments étrangers. Lorsque des moines de langue syriaque désirent participer à cette institution et à cette discipline, ils sont constitués immédiatement en une communauté séparée, mais avec l'obligation de participer à l'office commun : « ejusdem instituti desiderium... ut sacra ejus disciplina fruerentur : hos ibi degere jussit,... eo (dans l'église) utrosque (les moines de langue grecque et ceux de langue syriaque) mane ac vespere convenire praecepit » (1354)

Il serait intéressant de citer le passage du texte de Théodoret concernant l'ordonnance des monastères de Publius près de Zeugma :

« Au début, il ne voulut admettre aucun compagnon. Mais il bâtit de petites cellules voisines l'une de l'autre et pour qu'aucun d'eux n'eût en dépôt chez lui plus que le nécessaire... Il recommandait de ne jamais manger ou boire jusqu'à satisfaction, mais de ne donner au corps que le nécessaire... Il recommandait de ne jamais manger ou boire jusqu'à satisfaction, mais de ne donner au corps que le suffisant pour vivre... La nuit, il arrivait soudainement à chaque porte : trouvait-il l'homme en veille et priant Dieu, il se retirait en silence ; mais surprenait-il un homme en sommeil, il frappait à la porte et fustigeait en paroles l'endormi, lui reprochant de donner trop de soins à son corps.

A la vue de toute cette peine qu'il prenait, certains compagnons l'engagèrent à bâtir un couvent unique pour tous ; de la sorte, disaient-ils, les frères aujourd'hui dispersés suivront plus exactement la règle, et il serait lui-même déchargé de la plus grande part de ses soucis. Le très sage accepta ce conseil. Il rassembla tous les frères, et, après avoir détruit ces petites cellules et construit un bâtiment unique pour la communauté, il leur ordonna de vivre ensemble et de s'exciter mutuellement : l'un devait imiter la douceur de l'autre, et cet autre mêler à sa douceur le zèle du premier ; l'un donnerait l'exemple en matière de veilles et recevrait d'un autre l'exemple du jeûne. Ainsi, disait-il, tirant mutuellement d'autrui ce qui nous manque, nous rendrons aussi complète que possible notre vertu. Dans les marchés de la ville, l'un vend du pain, l'autre des légumes ; celui-ci est marchand de vêtements, cet autre fabrique des souliers ; ils s'achètent mutuelle-

ment ce dont ils ont besoin et se rendent ainsi la vie plus plaisante. Car celui qui donne un manteau prend en échange des souliers, celui qui achète des légumes vend à son tour du pain. De même convient-il que nous échangeions entre nous les parties de la vertu, qui sont d'un si grand prix ».

A côté des moines parlant le grec, Publius admit, avons-nous dit, des moines parlant le syriaque.

« Ayant donc bâti un autre couvent près du premier, il leur ordonna d'y vivre. Il fit faire un oratoire, où il prescrivit aux deux groupes de se rendre au début et à la fin du jour, pour offrir ensemble à Dieu la louange du soir et du matin, divisés en deux chœurs, chacun se servant de sa propre langue, mais en se répondant dans le chant » (1353-1356).

Les règlements du périodeute Bassus, fondateur, à Tel-neshin, d'un monastère où vivent plus de deux cents moines :

Il ne leur a permis de posséder ni bétail, ni mulet, ni d'accepter de l'or si on en offrait, ni de sortir du couvent pour acheter quelque objet nécessaire ou visiter un parent. Ils doivent rester à l'intérieur et ne recevoir d'aliments que ce qu'envoie la grâce divine. Cette règle, les frères la gardent jusqu'à ce jour, et, bien qu'accrus en nombre, ils n'ont point transgressé les préceptes que Bassus leur a donnés (1469).

Cette organisation complexe ne saurait exister sans une règle bien déterminée. Le supérieur prescrit et ordonne. En outre, la durée stable de cette institution, que ni le temps, ni la succession de nombreux supérieurs n'ont pu changer, doit être attribuée avant tout aux lois monastiques plus qu'à l'esprit du fondateur. Théodoret semble insister sur cette idée ; il fait remarquer qu'aucun supérieur de Zeugma n'a changé les lois prescrites par Publius, même un Aphtonius gouverne son troupeau d'après cette règle établie : « duravit ejus forma instituti : neque tempus, quod haec aliaque hujusmodi mutare solet, neque illius successores praescriptas ab eo leges violandas putaverint » (1354-1355). Aphtonius plurimis annis supervixit, gregis curam gerens, eumque juxta praefixas leges guber-

nans » (1355). Ainsi la tradition monastique de Zeugma ne s'appuie pas uniquement sur la doctrine de Publius, mais aussi sur sa législation. Nous connaissons la conception de Publius sur le jeûne ; Gregorius de Zeugma, beaucoup plus tardif, continue cette ascèse monastique : il jeûne sévèrement ; il prend un peu d'huile le seul jour de la Pentecôte, car c'est ainsi que Publius a ordonné de vivre : « sic enim vivere magnus Publius edixerat » (1358). Le terme *edixerat* marque bien la distance parcourue : ce sont bien les lois qui, avec l'esprit du fondateur, constituent la continuité des institutions monastiques. La « réglementation » de la vie cénobitique a eu naturellement une influence sur l'ordonnance de l'anachorisme. Dans la vie de Mar Benjamin, il est dit qu'il se joignit au bienheureux Mar Eugène : il reçut le précieux habit des cénobites, et travailla parmi les frères conventuels, ses compagnons, selon la règle et les statuts, et il les contenait dans l'obéissance et la crainte de Dieu. Après qu'il eut travaillé avec les frères pendant 20 ans et accompli la règle et les statuts des cénobites, il entra dans une cellule monastique et s'y enferma. Instruit par l'Esprit Saint, au point de connaître tous les mystères et les secrets, son exercice en cellule était de s'imposer comme règle, dès le jour où il entra dans sa maisonnette, de ne manger, tous les trois jours, qu'une galette de pain, de ne boire qu'une gorgée d'eau, de chanter David en entier la nuit, et encore David, le jour, et de lire les Ecritures qui ne rassasient jamais.

La description et surtout la terminologie de Théodoret concernant l'organisation monastique sont forcément empreintes de son génie et de sa culture propre. On peut même dire que son érudition est souvent plus brillante que sûre ; mais, comme il a acquis, grâce à son expérience personnelle, une connaissance profonde de l'institution monastique, il peut être cru sur parole quand il nous parle de la vie des moines. Aussi, ses expressions correspondent-elles à la vérité, et elles dénotent des distinctions et un développement réellement existants.

L'étude des textes de Théodoret nous met donc en présence d'une tradition monastique bien établie, qui règle la vie du moine « de l'intérieur » et celle de l'ermite. La description de la vie monastique à Antioche, par saint Jean

Chrysostome, laisse entrevoir également une organisation qui s'allie harmonieusement avec un grand esprit de liberté.

Cette organisation primitive n'est pas laissée à elle-même. Bien avant la réforme de Rabboula, des conciles, des synodes et même des règles écrites veillaient à son intégrité et à son développement.

II. La transition.

Dans l'histoire du monachisme syrien, la Règle de Rabboula est souvent présentée comme un phénomène unique : même dans la tradition canonique, codifiée par Bar Hebraeus (1225-1286), elle ne semble être qu'un cas isolé¹⁰. Or cette interprétation, qui exagère l'influence de Rabboula (412-436) vis-à-vis de la réforme monastique, passant sous silence tout l'appareil ascétique et canonique antérieur à l'évêque d'Edesse, ne peut plus se soutenir, depuis que le professeur Vööbus a prouvé l'existence d'une tradition assez riche concernant les règles écrites¹¹.

L'esprit des fondateurs et l'organisation monastique primitive, dont nous ne possédons pas de textes, pouvaient s'appuyer sur des écrits ascétiques et des décisions synodales pour préciser leur intention, qui s'est fixée dans des règles.

1) Déjà, dans la première partie du III^e siècle, la lettre *De Virginitate* pouvait être considérée comme une véritable règle monastique. En effet, l'auteur, un éminent ascète de la Palestine, expose la valeur et le sens de la

10. « Im breitem Strom der kanonischen Ueberlieferungen, fixiert in diesem Werk (Nomocanon), stehen Rabbula Regeln vereinzelt da ». Voir : A. VÖÖBUS, *Die Rolle der Regeln im Syrischen Mönchtum des Atertums*, dans *O. Ch. Per.* 24 (1958), pp. 385-392.

11. C'est encore le professeur Vööbus qui, par ses études des manuscrits, a attiré le premier l'attention sur cette tradition. Voir l'article cité en note 10, et A. VÖÖBUS, *Syriac and Arabic Documents, Legislative Sources of Syriac Monasticism*, dans *Papers of the Estonian Theological Society in Exile*, XI, Stockholm.

virginité, qui est une vie céleste sur terre à l'imitation du Christ. Il insiste sur les grandes responsabilités qu'impose cette vertu, et, dans les derniers chapitres (10-13), il condamne déjà la vie des agapètes (virgines introductæ)¹².

Ni saint Ephrem, ni Isaac d'Antioche n'ont écrit une règle monastique ; mais leurs écrits, en particulier quelques traités ou quelques lettres, abondent tellement en considérations et en conseils pratiques, qu'ils ont été adoptés facilement comme règles. Sans doute, les écrits de saint Ephrem n'envisagent que la vie érémitique ; mais, au fond, ils traitent tous les aspects de la vie monastique.

Les fondateurs et leurs successeurs se sont attachés à ces conseils avec d'autant plus d'amour qu'ils sentaient en eux-mêmes une aversion sincère pour une codification personnelle de règles. Ces écrits ascétiques ne constituent donc pas seulement ce que nous appelons aujourd'hui un *directoire*, ou une règle, par opposition aux constitutions (statuts) et au coutumier, mais ils forment aussi une source traditionnelle, où l'on puise des règles monastiques. A ce point de vue, les écrits de saint Ephrem ont une grande influence. Ainsi, le manuscrit de Mossoul contient un mélange de principes et de prescriptions précises se référant à l'étude, à la psalmodie, à la conduite à tenir à l'égard des autres, à l'obéissance, à la politesse, aux regards, etc...¹³. Cette collection de règles destinées à une communauté n'est pas de saint Ephrem ; en effet, la terminologie qu'utilise son auteur semble être d'une époque postérieure à celle du diacre d'Edesse : cependant, on reconnaît, dans ces règles, la voix de saint Ephrem et son esprit ; ses œuvres en ont été la source immédiate.

12. De Virginitate, rédigée en deux lettres, qui ne forment qu'une seule, est faussement attribuée à saint Clément, et, dans la traduction copte, à saint Athanase. Quasten l'appelle « l'une des plus anciennes sources de l'histoire de l'ascétisme chrétien ». Voir : QUASTEN, *Patrologia*, Bruxelles, 1950, I, pp. 58-59. J. BEELEN, *Sancti Patris Nostri Clementis Romani Epistolae binae de Virginitate*, Lovanii, 1856 ; VÖÖBUS, *History of Asceticism*, pp. 64-66. D'après ce savant auteur, l'œuvre serait originaire de Mésopotamie ou de Syrie.

13. Manuscrit 99.

De même, le traité *De Virginitate* de saint Ephrem a servi comme source directe pour d'autres prescriptions monastiques¹⁴ ; quelques canons de la règle de Rabboula seront pris presque littéralement aux écrits de saint Ephrem.

Cette tradition de puiser des « règles » dans les écrits ascétiques se continuera dans la deuxième période avec le cycle de Philoxène († 522). Nous possédons des règles monastiques qui, si elles ne sont pas composées comme telles par Philoxène lui-même, n'en sont pas moins extraites de ses écrits¹⁵.

Cette tradition très ancienne prouve donc la préoccupation constante de « discipliner » la vie monastique syrienne.

2) Une autre source des règles monastiques, et surtout de la réforme de Rabboula, est la tradition canonique, dans laquelle, pour bien mesurer la contribution de Rabboula à l'organisation monastique, il est nécessaire de distinguer entre les canons ecclésiastiques, et les canons conciliaires ou synodaux. Bien que leur influence sur la composition des règles soit très différente, le fait que ces deux genres d'écrits se trouvent souvent ensemble dans les collections canoniques nous invite à les considérer sous ce même aspect.

a) Les canons ecclésiastiques sont des œuvres qui expriment, dans des formes encore spécifiquement juives, la doctrine et surtout la vie elle-même de l'Eglise primitive, en Syrie et en Palestine, en tout ce qui touche au culte, à la morale, à l'ascèse et à l'enseignement catéchétique : beaucoup d'entre elles se prétendent d'une origine apostolique. Il n'est pas nécessaire, dans le cadre de cet article, d'exposer l'histoire, et surtout l'interdépendance de ces différents documents qui contiennent les plus anciennes ordonnances ecclésiastiques. Pourtant il est utile de rappeler quelques noms pour avoir une idée de la richesse

14. Borg. arm. 60 . fol. 62a. ; Tübingen, Ms. XIII 92, fol. 146a-147a.

15. B. M., Add. 17.262, fol. 72a-78b. : B. M., Add. 17.193, fol. 69a-70a.

doctrinale et « canonique » dont disposait le monachisme syrien primitif.

Déjà, avant 419, il existe une traduction syriaque d'une collection canonique grecque qui comprend, en dehors des Διατάξεις τῶν ἀποστόλων (*Didascalie* = la Doctrine catholique des douze Apôtres et des Disciples de Notre-Seigneur¹⁶), les canons des conciles locaux d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Gangres, d'Antioche et de Laodicée, qui seront plus tard complétés par les décisions d'autres conciles.

Mentionnons ensuite La *Didachè* ou la Doctrine des douze Apôtres¹⁷, toute la tradition d'écrits autour d'Hippolyte, comprenant surtout le περί χαρισμάτων et l'ἀποστολική παράδοσις ou La *Tradition Apostolique* d'Hippolyte (Agemeine Kirchenordnung Hippolyts)¹⁸ et les Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων ou *Constitutions Apostoliques*, en huit livres, qui datent de la fin du IV^e ou du commencement du V^e siècle. Les premiers six livres prennent pour base la *Didascalie*, mais y introduisent des modifications importantes ; La première partie du septième livre est un développement de la *Didachè* ; la deuxième partie contient des formules

16. Cette œuvre originale vit le jour dans la Syrie du Nord à la fin du III^e siècle : elle s'appuie sur l'évangile de Pierre et a des rapports intimes avec la *Didachè*, la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, et même avec les lettres de Saint Ignace d'Antioche. Pourtant la *Disdascalie* ne mentionne aucunement les Vierges, et ne recommande pas même la virginité.

17. La *Didachè* utilise la Lettre de Barnabé (120) et le Pasteur d'Hermas (140-150) ; à son tour elle est la source de la *Disdascalie*, de la *Tradition apostolique* d'Hippolyte et du VII^e Livre des *Constitutions Apostoliques*.

18. L'étude de cette collection est devenue compliquée à cause de différents noms qu'on lui a donnés : Apostolische Kirchenordnung (canons 1-20), Aegyptische Kirchenordnung (canons 21-47), qui tous font partie des 127 canons coptes-arabes. (*Pat. Or. VIII*). De la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte proviennent le VIII^e livre des *Constitutions Apostoliques*, et le Testamentum Domini ou Canones Hippolyti. A cette même tradition appartient aussi l'*Epitome* ou *Constitutiones Hippolyti*, qui n'est pas un résumé d'autres œuvres, mais un écrit original.

de prières, l'enseignement des catéchumènes, et la grande doxologie. Le huitième livre est le plus important, bien qu'il s'appuie sur la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte. En effet, il traite des charismes, de diverses bénédictions, et donne des prescriptions concernant les confesseurs, les vierges, les veuves, les métiers, les catéchumènes, le baptême, le repas, Pâques et les prières. Le dernier chapitre (c. 47) contient les *85 Canons Apostoliques*, que le rédacteur de toute cette collection a composés en pillant les décisions des conciles du IV^e siècle (Antioche, Nicée, Laodicée), et en puisant dans ses propres œuvres¹⁹.

La Syrie possédait donc, grâce à ces œuvres originales ou à des traductions, toute la tradition canonique ecclésiastique primitive. Même si la rédaction de quelques écrits est récente pour l'époque, bien des canons peuvent se réclamer d'une ancienneté assez considérable et certains peuvent remonter même au temps des apôtres²⁰. Tous ces canons règlent surtout la vie liturgique et l'administration des sacrements. Aussi leur influence directe sur la constitution des règles est-elle minime. Pourtant ils créaient l'ambiance d'une discipline, et, dans bien de cas, les fondateurs et les supérieurs pouvaient y faire appel pour « régler » l'esprit de leur institution quant au jeûne, aux repas, aux fêtes, à la liturgie, et surtout en ce qui

19. Sous le nom d'Octateuque de Clément existe une composition syriaque en huit livres, et qui n'est autre qu'une présentation particulière du VIII^e livre des Constitutions Apostoliques. L'Octateuque fut traduit par Jacques d'Edesse (708), mais il existait une traduction antérieure, dont Moïse Bar Képha et Sévère d'Antioche se sont servi.

20. Pour toutes ces collections canoniques, voir : B. ALTANER, *Patrologie*, Herder, Freiburg, 1958, I, pp. 46-51 ; G. BARDY, Articles *Didachè*, *Didascalie*, *Canons apostoliques*, *Constitutions apostoliques*, *Hippolyte* (canons attribués à) dans *D.D.C.*, ad verba. ; F. NAU, *Ancienne Littérature syriaque*, fasc. IV, Paris, 1913 ; Th. SCHERMAN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung*, dans *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Paderborn, vol. I, *Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts*, 1914 ; vol. II, *Die kirchliche Überlieferung des zweiten Jahrhunderts*, 1916.

concerne la prière. Mais on ne voit pas qu'ils aient laissé de traces dans la rédaction des règles.

b) Au contraire, les canons synodaux²¹ entrent directement dans l'élaboration des règles, et forment l'encadrement traditionnel de l'esprit monastique. De là leur importance dans cette période de transition. Sans doute, dans ces canons il n'est pas question des moines, mais bien des ascètes, dont le « règlement » a contribué à former un noyau de prescriptions monastiques. D'ailleurs il n'y a pas de distinction entre la perfection des moines et celle des prêtres et des laïques : les canons rappellent les obligations de la vie chrétienne que le monachisme veut réaliser d'une manière plus parfaite. Aussi était-il facile de puiser une législation monastique dans toutes ces ordonnances²².

Pour jeter une lumière plus claire sur cette influence, nous voudrions relever quelques détails de cette préparation à la réforme monastique, en nous arrêtant seulement aux synodes mentionnés.

Le synode d'Ancyre (vers 314) comprend 24 canons²³. Le célibat des prêtres est fortement mis en avant, et l'adultère est sévèrement condamné (canons 16-25). Le canon 19 : « Nous défendons également que les vierges vivent comme des sœurs avec des hommes » rappelle les abus de l'institution des unions spirituelles, qui existaient, dans le judéo-christianisme (Didachè et Hermas), entre les

21. Des canons synodaux sont déjà rédigés dans une collection canonique avant 378 à Antioche. Vers 500, il y a une collection grecque, basée sur une collection syriaque plus ancienne, de 193 canons synodaux. Voir : F. SCHULTHEITZ, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nizea bis Chalcedon*, dans *Abh. der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 10 (1908).

22. Pour le texte et l'histoire de ces canons synodaux, voir : C. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907-19, vol. I ; FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, Vol. III. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* ; *Analecta sacra spicilegio solesmensi parata*, ed. J. B. CARD. PITRA, vol IV, Parisiis, 1885.

23. Une recension syriaque par Martin, dans *Analecta sacra*, IV, p. 215.

prophètes-apôtres et une sœur (agapète)²⁴. Le synode s'élève déjà contre les magiciens et contre ceux qui prédisent l'avenir.

Le synode de Néo-Césarée de Cappadoce, postérieur à celui d'Ancyre et antérieur à celui de Nicée (donc entre 314 et 325), parle également du mariage du prêtre. Le concile de Nicée (325) décrète aussi des canons contre les sœurs agapètes²⁴, et contre l'avarice et l'esprit d'usure (canon 17). Le synode d'Antioche (341), appelé aussi concile *in Encoeniis*, parce qu'il eut lieu lors de la Dédicace de l'église, ordonne qu'aucun étranger ne soit admis sans lettres de paix (canon 7). Il règle pour la première fois la propriété de l'église, et permet à l'évêque de disposer des biens de l'église pour lui-même et pour l'hospitalité (can. 24, 25). Le synode de Gangres (métropole de Paphlagonie, en Asie Mineure) (343) compte 20 canons²⁵, qui s'élèvent principalement contre un rigorisme ascétique dont nous trouvons des traces en Perse. La légitimité du mariage est affirmée, mais on insiste davantage sur la beauté de la virginité : l'épilogue du concile est une louange magnifique de la chasteté²⁶. Il est remarquable de constater comment le synode établit l'équilibre entre le mariage et la chasteté (état monastique). Citons quelques canons pour bien saisir l'esprit de ce synode :

CANON 9. *Si quelqu'un vit en dehors du mariage ou dans la continence par mépris pour le mariage, et non pas à cause de la beauté et de la sainteté de la virginité, a.s.*

CANON 10. *Si quelqu'un de ceux qui s'abstiennent du mariage à cause du Seigneur se montre plein d'orgueil vis-à-vis de ceux qui sont mariés, a.s.*

CANON 12. *Si, sous prétexte d'ascétisme, un homme revêt le peribolaion (le pallium des moines et des philo-*

24. P. DE LABRIOLLE, Le mariage spirituel dans l'antiquité chrétienne, dans *Revue historique* 137 (1921), pp. 204-225; J. DANÉLOU, *Théologie du Judeo-Christianisme*, Tournai, 1958, I, pp. 408-409. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, pp. 274, 275. Isaac d'Antioche décrit une autre situation.

25. Rédaction syriaque dans Bibl. Nat. ms. 62 : Musée Borgia K. VI 4.

26. HEFELE-LECLERCQ, *o. c.*, I, p. 1043.

sophes), et si, se croyant juste par ce fait même, il méprise ceux qui vivent dans la piété et portent cependant des habits de dessus et s'habillent comme tout le monde, a.s.

CANON 13. Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme change ses habits et, au lieu des habits de femme qui lui conviennent, prend des habits d'hommes, a.s.

CANON 14. Si une femme abandonne son mari et veut se séparer de lui par mépris de l'état de mariage, a.s.

CANON 15. Si quelqu'un abandonne ses enfants et ne les élève pas, s'il ne leur inspire pas, autant qu'il est en son pouvoir, la piété qui leur convient, mais si, sous prétexte d'ascétisme, il les abandonne, a.s.

CANON 16. Lorsque des enfants, particulièrement des enfants de parents chrétiens, les abandonnent sous prétexte de piété, s'ils ne leur rendent pas l'honneur qui leur est dû, supposant que, par là, la piété des parents n'en sera que plus en honneur, a.s.

CANON 17. Si, sous prétexte d'ascétisme, une femme se coupe les cheveux que Dieu lui a donnés pour lui rappeler sa dépendance, comme pour se soustraire par là au précepte de cette dépendance, a.s.

CANON 18. Si quelqu'un, sous prétexte d'ascétisme, jeûne le dimanche, a.s.

CANON 19. Si, sans nécessité corporelle, mais seulement par orgueil, un ascète n'observe pas les jeûnes de tradition observés par l'Eglise, (supposant) qu'il y a en lui une intelligence supérieure, a.s.²⁷.

De plus en plus les synodes s'occupent de l'ascétisme, de l'état de perfection, mais en maintenant tous les droits du mariage et des parents.

Le concile de Laodicée en Phrygie, qu'on place d'ordinaire sous le pontificat de Libère, vers 365, donne aux clercs des prescriptions qui seront plus tard appliquées aux moines :

CANON 4. Que les clercs ne pratiquent pas l'usure, ne prennent pas d'intérêts ni ce que l'on appelle la moitié en plus.

CANON 17. Que dans les assemblées pour le service divin on ne chante plus les psaumes immédiatement l'un

27. On retrouve la même tendance dans d'autres prescriptions, voir : NAU, o. c., p. 124, N. 50, 61.

après l'autre, mais que l'on intercale une leçon après chaque psaume.

CANON 18. *Que la prière doit avoir lieu partout, aussi bien à la neuvième heure que le soir.*

CANON 27. *Que les clercs, à quelque degré qu'ils appartiennent, de même que les laïques convoqués à l'agape, n'en emportent pas une partie chez eux, car cela ne fait pas honneur à l'état ecclésiastique.*

CANON 30. *Ce canon règle la communauté avec les hérétiques.*

CANON 36. *Que les clercs d'un degré supérieur ou inférieur ne soient ni sorciers, ni magiciens, ni mathématiciens, ni astrologues : qu'ils ne fabriquent pas de prétendues amulettes qui sont des chaînes pour leurs âmes. Ceux qui portent de ces prétendues amulettes doivent être excommuniés.*

CANON 41. *Qu'un clerc d'un degré supérieur ou inférieur ne doit pas voyager sans être muni de lettres canoniques.*

CANON 42. *Que les clercs d'un degré supérieur ou inférieur ne doivent pas entreprendre de voyage sans l'ordre de l'évêque.*

Tous ces canons se trouvent aussi dans une collection plus développée et plus tardive, et qui, pour l'époque que nous étudions, contient quelques documents intéressants²⁸.

Notons également :

La lettre du synode d'Antioche, rédigée par Eusèbe de Nicomédie et signée par 56 évêques, et qui fut adressée à Alexandre, patriarche de Constantinople²⁹ ;

28. Il s'agit du Ms Paris 62 (St. Germain 38) ; B. M. Add. 12155.

« La plus grande partie du manuscrit est une fidèle traduction des canons grecs des conciles de Nicée, Ancyre, Néo-Cesarée, Antioche, Laodicée, Constantinople, Ephèse, Carthage, Sardique, Chalcedoine, et des lettres canoniques de saint Pierre d'Alexandrie, de saint Athanase, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze. Une autre partie représente des textes grecs perdus ou des textes d'origine syriaque ». Voir NAU, *Ancienne littérature syriaque*, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 84 (1909).

29. Ms. Paris 62, fol. 144-147 ; Vat. Syr. 148, fol. 129^v. — 131 : MANSI, o. c. II, 1307-1320.

La Lettre d'Italie pour remercier les évêques d'Orient de l'envoi des canons d'Antioche³⁰. Les canons 1 et 23 rappellent les peines sévères prises contre l'incantation ou la magie.

Enfin, les questions proposées à saint Timothée le Grand (381-385), patriarche d'Alexandrie³¹, dont les canons 2, 3, 5, 9 et 12 sont utilisés par le Nomocanon.

c) Pour cette période de transition, il faut noter aussi le concile nestorien de Séleucie-Ctésiphon (410)³². On peut y remarquer que le concile ne parle pas des moines, mais seulement des *fils de l'Alliance*³³, et insiste sur la fidélité à l'Alliance et non pas sur l'organisation de la vie monastique. Pourtant, ses prescriptions peuvent être facilement appliquées aux moines. Aussi Rabboula puise-t-il largement dans ces canons qui sont connus dans la Syrie occidentale sous domination romaine. En effet, ce concile, et en général tous les conciles nestoriens, marquent un lien assez intime avec la Syrie romaine, et leur canons

30. Ms. Paris 62, fol. 279-280 ; Paris Grecs N°. 1330, fol. 187v et 1152.

31. Ms. Paris 62, fol. 183-185 ; P. G. 33, col. 1293-1310.

32. J. F. LAMY, *Concilium Seleucia et Ctésiphonti habitum anno 410*, Lovanii, 1868 ; *Bibl. Orient.* III ; MAI, *Scriptorum veterum nova collectio*, Tom. X, Romae, 1838.

La première collection mentionnée dans le synode de Séleucie-Ctésiphon (419-420) comprend quelques canons supposés apostoliques : canons de Nicée, d'Ancyre, Néo Cesarée, Gangres, Laodicée. Cette collection est identique à la première partie de l'ancienne collection monophysite (Ms. du VII^e siècle) qui contient les canons ecclésiastiques, conciliaires et synodaux.

P. DE LA GARDE, *Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae syriacae*, Leipzig, 1856 ; F. SCHULTHESS, *Die syrischen Kanones der Synoden von Nicäa bis Chalcedon* ; dans, *Abhand. der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 10 (1908) ; Surtout VÖÖBUS, *History of Asceticism*, pp. 277-282. Il existe un Fanqîto des lois de Marûta communiqué aux évêques à l'occasion de ce concile.

33. CHABOT (*Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902), traduit chaque fois ce mot par « clergé », ce qui n'est pas une traduction exacte.

ne sont d'ordinaire qu'une confirmation des synodes occidentaux. Il faut remarquer également que les décrets de ce concile ne sont pas tous rapportés par les manuscrits : il est donc possible qu'il ait existé d'autres collections canoniques plus complètes de ce même concile, ou que les canons qui ne se trouvent pas dans les manuscrits existants proviennent d'une autre source appartenant au même cycle. De fait, 'Abdišô' († 1291) ³⁴ et Bar-Hebraeus rapportent des canons attribués à ce concile, mais qui ne se trouvent pas dans les documents du concile parvenus jusqu'à nous, et qu'eux-mêmes ne citent jamais littéralement, mais seulement en résumé. Lamy donne plusieurs exemples de ces canons perdus ³⁵.

d) En comparant la vie monastique inspirée et dirigée par l'esprit des anciens avec toute cette richesse canonique qui ne s'occupe généralement que de quelques aspects extérieurs de « la Philosophie », nous comprenons mieux la place et la valeur de la règle de Rabboula dans cette tradition canonique. Elle ne porte guère de prescriptions nouvelles ; elle n'est au fond, comme nous le verrons, qu'une collection d'anciens canons. Son originalité réside peut-être dans le fait qu'elle applique directement aux moines ce qui autrefois était ordonné à tous en vue d'une vie chrétienne plus parfaite.

La règle de Rabboula respecte donc le caractère essentiel du monachisme syrien, à savoir une grande liberté allant de pair avec une réglementation ; la règle syrienne ne deviendra jamais des statuts réglant entièrement la journée du moine.

Grâce aux canons et aux prescriptions multiples, cette liberté monastique a trouvé des directives souples, mais sûres, qui l'empêcheront de tomber dans les déviations ascétiques des premiers siècles. Il est un fait que la législation monastique, dans ses premières règles écrites, ne parle plus des agapètes, du rigorisme, du mépris du ma-

34. *Collectio Canonum*. Collection des canons synodaux ou Nomocanon, analysé par ASSEMANI, B. O., III, pp. 332-351 ; Mai, X, 1, pp. 3-360.

35. J. F. LAMY, o. c. Supplément, II, pp. 101-112.

riage, etc... Il y aura toujours des abus ; mais, avant Rabboula, la vie monastique, en Syrie, avait déjà trouvé son lit traditionnel.

3) La règle de Rabboula, que nous expliquerons dans le paragraphe suivant, est devenue à son tour la source à laquelle puiseront d'autres règles, même à l'époque où existaient des règles considérées comme plus parfaites.

Ainsi, nous connaissons une règle pour moniales, qui est assez développée³⁶. Sa rédaction a dû se faire dans la deuxième moitié du V^e siècle, mais beaucoup, parmi les éléments qui la composent, sont bien antérieurs au IV^e siècle³⁷.

De même, le texte publié par Mounayer, et présenté par l'éditeur comme un complément à ce qui manque dans les autres manuscrits, n'est autre chose, en réalité, qu'une adaptation, et même un adoucissement apporté à la règle de Rabboula³⁸. Le copiste du manuscrit prétend donner 34 canons, mais la division interne donne à penser que le nombre des canons est beaucoup plus élevé. Quelques uns de ces canons reproduisent le texte de Rabboula, d'autres en expliquent le contenu ou le résument. En général l'esprit de cette règle est moins sévère que celui de Rabboula, surtout en ce qui concerne les sorties qui, bien que réglées par la supérieure, sont encore trop fréquentes, ce qui est contre la réforme de Rabboula.

Dans la deuxième période, nous verrons la continuité de toute cette méthode dans l'élaboration de plus en plus précise des règles. Il y aura des monastères sans règle écrite ; il y en aura d'autres, qui, cédant « à la faiblesse humaine », auront des règles très précises, qui s'appuient toujours sur les canons synodaux et des règles plus anciennes. Mais les prescriptions seront toujours réduites

36. B. M. Add. 17216.

37. O. HENDRIKS, *une ancienne Règle pour moniales*, dans *Le Liban mystique*, 2 (1959) pp. 245-250.

38. J. MOUNAYER, *Les Canons relatifs aux moines, attribués à Rabboula*, dans *O. C. P.* 20 (1954) pp. 406-415 ; Borgia Syriacque N° 10, fol. 106-109 (XVI^e siècle) originaire de Banabile, village près de Mardin.

au minimum nécessaire. Le monachisme syrien, en effet, se veut, avant tout, une mystique éprise de l'amour du Christ.

III. La législation de Rabboula (412-436).

Rabboula, moine du couvent Mar Abraham de Qennešrîn, dans la région de Chalcis, fut élu évêque d'Edesse en 412 pour succéder à Diogène³⁹. Comme évêque, Rabboula était une grande figure ; très sévère pour lui-même, il exigeait également beaucoup de son clergé et des moines, pour lesquels il écrivit des prescriptions et des admonitions. Les canons de Rabboula forment pour ainsi dire le point culminant de l'ancienne codification monastique syrienne, en ce sens qu'ils résument et reprennent toute une tradition canonique, qu'ils appliquent uniquement aux moines. Ils affirment une victoire définitive du cénobitisme sur l'anachorisme dans le monachisme syrien, et, pour la première fois, une distinction très nette est établie entre les moines (*dayrôyé*), c'est-à-dire les religieux qui vivent en communauté sous l'autorité d'un supérieur, et les *fiis du pacte* (*bnây qyômo*), les religieux libres « qui habitent dans les bourgs », et qui étaient alors très nombreux.

Rabboula donne des ordonnances aux deux catégories pour les exciter à la vie parfaite et pour déraciner les abus. Les canons de Rabboula se présentent donc en deux parties : 1) les 25 prescriptions destinées aux moines, 2) les 59 prescriptions pour les religieux libres. Aux uns et aux autres il donne des règles précises, appropriées, qui dénotent le souci qu'il a de promouvoir chez les moines une vie monastique plus stricte, plus fervente et moins abandonnée aux caprices de chacun. Chez les *bnây qyômo* il veut établir une vie plus sainte, car ils forment un

39. M. J. LAGRANGE, *Un évêque syrien du V^e siècle, Rabulos, évêque d'Edesse* (435), dans *La Science catholique*, 15 septembre, 1888 ; et aussi dans *Mélanges d'Histoire Religieuse*, Paris, 1915, pp. 185-226. E. R. HAYES, *L'Ecole d'Edesse*, Paris, 1930.

groupe consacré à Dieu par la chasteté, et ils se distinguent des gens du monde. Les canons de Rabboula, qui ne sont pas numérotés dans les manuscrits, ont été publiés d'après les manuscrits de Londres et de Paris⁴⁰ par Overbeck et Bedjan⁴¹. Il en existe aussi des traductions allemandes et françaises⁴² et de bons résumés⁴³. Le grand canoniste jacobite Bar Hebraeus (*Bar 'Ebrôyo*) (1225-1286) les résume dans son *Nomocanon*. Il ne conserve pas toujours le texte original, et il mélange les prescriptions des moines avec celles des fils du pacte, car cette distinction n'existait plus de son temps⁴⁴.

Afin de comprendre la véritable place qu'occupe la règle de Rabboula dans la tradition canonique monastique, nous donnerons le texte complet des avertissements se référant aux moines, avec une brève explication pour chaque numéro, en y ajoutant la référence du *Nomocanon* pour montrer comment la tradition codifiée s'est maintenue dans la deuxième période.

LA RÈGLE DE RABBOULA.

1) *Avant tout les moines auront soin que les femmes n'entrent aucunement dans leurs monastères.*

Le *Nomocanon* précise : Elles n'entreront pas à l'intérieur des portes du monastère (c. 7, sect. 10). Les ermites

40. B. M. Add. 14.577, fol. 83 sv. ; Add. 14.652, fol. 125 sv. ; Add. 14.526. B. N. no. 62, fol. 226 vs. ce manuscrit est très incomplet ; les numéros 9-26 y manquent. Cambridge Add. 20.23.

41. J. J. OVERBECK, *St. Ephraemi Syri, Rabulae, Balaei aliorumque Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 210-211. P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum*, Paris, 1894, pp. 450-459.

42. G. BICKELL, *Ausg. Schriften der syrischen Kirchenväter* (B. K. V. Talhofer), n° 103-104, pp. 226-235. F. NAU, *Les canons et les résolutions canoniques de Rabboula, Jean de Tella, etc.*, Paris, 1906, pp. 83-91, extrait du *Canoniste Contemporain*, pp. 1903-1906. L. KOEHLER, *Zu der Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa*, dans *Schweitz. Theol. Zeitschrift* 25 (1908), pp. 210-213 ; 26 (1909), 133.

43. Voir M. J. LAGRANGE, *o. c.* ; E. R. HAYES, *o. c.*

44. *Barhebraei Nomocanon*, ed. P. BEDJAN, Paris, 1898, pp. 101-111.

veillaient jalousement à l'observance de cette prescription. Aphraate, selon son habitude, ne fit qu'entrouvrir la porte à sa mère ; même la reine des Ismaélites ne put s'approcher de la colonne de saint Siméon le Stylite. Cette prescription est basée sur le canon 3 de Séleucie-Ctésiphon ⁴⁵ (canon 3 de Nicée), qui ordonne que tout évêque, prêtre, diacre, sous-diacre ou clerc (fils de l'alliance) doit habiter seul, les hommes avec les hommes séparément (Chabot, p. 264). Parmi les canons omis, Lamy note également : Que le moine n'entre absolument pas dans le monastère des femmes (p. 110).

II) *Les frères du monastère n'entreront pas dans les bourgs, si ce n'est le visiteur du monastère ; il gardera l'ordre de la modestie.*

La règle de Bassus ne permet aucune sortie. Le visiteur n'est pas le portier, mais l'économe, chargé des relations avec l'extérieur : il n'y avait qu'un visiteur par monastère. La charge de l'économe est très importante : le concile de Séleucie-Ctésiphon prête déjà beaucoup d'attention à l'économat des églises (Chabot, p. 268).

III) *Le visiteur qui entre dans un village ou dans une ville ne circulera pas dans les hôtelleries et ne passera pas la nuit chez les séculiers, mais dans l'église ou dans un monastère, s'il y en a un à proximité.*

Cette prescription sera complétée par le canon 12. Le canon 8 de Séleucie, se basant lui-même sur le concile de Laodicée (can. 27, 30, 36, 40, 42), défend également aux prêtres, diacres, sous-diacres, clercs, sanctifiés et aux portiers de s'asseoir aux banquets collectifs ou aux festins, soit dans les maisons mortuaires, soit dans les auberges (Chabot, p. 265) ⁴⁶.

45. Les canons de Séleucie-Ctésiphon sont appelés aussi « *Résolutions canoniques des Perses*. Voir : J. B. CHABOT, *Synodicon orientale ou recueil des synodes nestoriens*, Paris, 1902. LAMY, *Concilium Seleuciae et Ctēsiphonti habitum anno 410*, Lovanii, 1868, donne aussi des canons qui sont omis dans les autres collections de ce concile. L'explication se trouve dans les lois de Marûta.

46. Voir : NAU, *Ancienne littérature canonique syriaque*, Paris, 1913, IV, p. 124 n° 51 (53) « Si un clerc est surpris à

IV) *Les moines ne boiront pas de vin, pour qu'ils ne blasphèment pas : ils auront soin surtout de ne rien vendre (faire du commerce) et de ne pas boire.*

Le *Nomocanon* dit : ne boiront pas trop de vin (p. 110).

Nous connaissons le jeûne rigoureux des ermites. Il n'est pas étonnant que les écrits ascétiques et les conciles aient insisté sur la tempérance, la sobriété, le jeûne et l'abstinence. Le *Testament du Seigneur* écrit : « Le prêtre est supposé tellement saint, qu'il peut être favorisé de révélations et du charisme de guérison. Sa vie doit être un jeûne presque continu : le poisson et les légumes ne lui sont permis qu'en cas de maladie ». Le canon 9 du patriarche Isaac⁴⁷ punit sévèrement l'ébriété : « Si quelqu'un parmi les ordonnés s'est donné à l'ivrognerie (inventus fuerit ebrius aut temulentus), qu'il se retire de sa charge, ou que l'on lui enlève, en présence du peuple, son ministère. Car il est écrit par le divin Apôtre : les ivrognes ne posséderont pas le royaume de Dieu » (Lamy, p. 96). Le Canon 12 de Séleucie recommande au supérieur de ne pas être gourmand, ni dans le manger, ni dans le boire (Lamy, p. 104) : le moine qui mange de la viande est considéré comme un adultère (veluti moechus judicatur) (can. 30, Lamy, p. 110).

Rabboula revient souvent sur la nécessité de la sobriété : « Que tous les fils de l'Eglise soient persévérants dans le jeûne et assidus à la prière. Que les prêtres diacres, fils et filles du pacte s'abstiennent de vin et de viande. Si quelqu'un est faible de santé, qu'il en prenne un peu, comme il est écrit. Au contraire, ceux qui sont ivres ou qui fréquentent les auberges, qu'ils soient rejetés de l'Eglise »⁴⁸.

De même, le blasphème est sévèrement défendu : « Si

manger dans les auberges, il sera séparé, excepté s'il s'est arrêté, durant un voyage, par nécessité, dans une hôtellerie ».

47. Ce sont les canons du concile tenu par le patriarche Isaac. Voir LAMY, o. c., p. 96. Syn. Or. p. 18. VööBUS, *History of Asceticism*, p. 260

48. OVERBECQ, o. c., pp. 216-218. LAMY, o. c., p. 95. Ce sont des canons qui ne se trouvent pas dans la règle.

quelqu'un parmi les fidèles et jusqu'aux diacres prononce sans cesse des paroles scandaleuses, et non des paroles qui puissent être utiles à l'édification des auditeurs, et s'il y en a d'autres qui ont un langage ambigu (bis proferant verbum), ce que le céleste Apôtre défend, qu'ils soient avertis par des prêtres avec des reproches. S'ils ne se défont pas de cette habitude, qu'ils soient destitués de leur ministère, à quelque degré qu'ils appartiennent, jusqu'à ce qu'ils se convertissent et qu'ils s'obligent par écrit à se soumettre à la punition, s'ils retournent à leur mauvaise habitude » (can. 8 d'Isaac ; Lamy, p. 94-96).

V) *Les moines ne laisseront pas croître leurs cheveux : ils ne se revêtiront pas de fers et n'en donneront pas : si ce n'est les reclus qui ne sortent nulle part.*

Les ermites étaient souvent d'un aspect repoussant à cause de leurs pénitences extraordinaires. Pour s'obliger à rester en place, ils portaient des chaînes de fer ou vivaient courbés sous de grosses poutres de bois. Rabboula défend de se donner ces instruments de pénitence pour ne pas apitoyer les gens. Les moines égyptiens étaient, eux aussi, contre ces pratiques.

VI) *Les visiteurs qui sortent pour les affaires du monastère ne se vêtiront pas d'habits de poils : aucun frère ne s'en vêtira, non plus, en dehors du monastère, afin de ne pas exposer au mépris la gravité de l'état monastique.*

Le Nomocanon parle des habits noirs de poils. Plus tard les moines syriens jacobites porteront en dehors du monastère, des habits blancs. Le manteau de poils (σιούρα) des moines syriens est le ηλωτη des moines égyptiens. Le moine Maisymas ne changeait que le plus rarement possible de tunique et de manteau de poils (Théodoret, 1412). Le canon 18 de Séleucie prescrit : « Le moine qui exerce le ministère sacerdotal dans une église de la ville ou de la campagne doit prendre des habits blancs par dessus l'habit monastique (*schema*) pour que l'état monastique ne soit pas méprisé dans le monde » (Lamy, p. 106).

VII) *Aucun des frères ne donnera de l'huile, surtout aux femmes : si l'un d'eux a une grâce en évidence, il donnera l'huile aux hommes, et s'il y a des femmes qui sont dans l'épreuve, on la leur enverra par les siens.*

Le moine ne pouvait pas bénir l'huile, excepté s'il avait un charisme spécial. D'ordinaire, cette huile, qui était considérée comme un sacramental, avait touché les reliques ou bien on y avait versé de la cendre de reliques : on en oignait des malades ⁴⁹.

VIII) *Les mémoires dans les monastères ne se feront pas dans l'assemblée des gens (des fidèles), mais les frères du monastère seuls (seront présents).*

Le Nomocanon prescrit : que les clercs n'aillent point aux festins funèbres des pauvres ; et, en mangeant à ceux des riches, qu'ils n'emportent pas de portions, (6 sect. 2).

Le canon 23 de Rabboula rappelle la même obligation. Les mémoires et les enterrements étaient toujours accompagnés de repas, qui étaient souvent l'occasion d'abus graves. C'est pourquoi le synode de Séleucie avait ordonné que les prêtres, les diacres et les sous-diacres n'aillent jamais chez les pauvres, et que, chez les riches, ils mangent à part. Ils ne peuvent emporter des portions, de peur d'attirer le mépris ou le blâme sur la dignité de l'Eglise. Le *Diataxeis* ou *Didascalie* a fait déjà les mêmes recommandations ⁵⁰.

IX) *Les moines n'acquerront pas de brebis, de chè-*

49. Le septième diataxis des apôtres contient une prière de l'eau et de l'huile. En l'absence de l'évêque, le prêtre les bénira avec l'assistance du diacre. Voir NAU, *o. c.*, IV, p. 111.

50. Le sixième diataxis recommande les anniversaires des défunts : « On fêtera le troisième jour de ceux qui sont morts avec des chants et des prières, à cause de celui qui ressuscita après trois jours ; et le neuvième jour, en mémoire des vivants et des morts ; et la trentaine, selon l'ancien exemple, car le peuple pleura ainsi Moïse ; et le bout de l'année en mémoire de lui. On donnera de ses biens aux pauvres en souvenir de lui.

Lorsque vous êtes invités à leurs mémoires, mangez avec modération et crainte de Dieu, afin que vous puissiez prier pour ceux qui ont quitté cette vie.

Puisque vous êtes prêtres et diacres du Messie, il vous convient d'être toujours vigilants et envers vous et envers les autres, afin que vous puissiez ramener à l'ordre ceux qui ne se conduisent pas avec réserve.

Voir NAU, *o. c.* pp. 103-104.

vres, de bêtes de somme ou d'autres animaux ; mais seulement un âne, ceux qui en ont besoin ; et une paire de bœufs, ceux qui ensemencent.

Le *Nomocanon* donne seulement un résumé de ce canon. La règle de Bassus ne permettait aucune possession de la part du moine.

X) *Les livres qui sont étrangers à la foi de l'Eglise ne se trouveront pas dans les monastères.*

Des marchandises d'achat ou de vente ne se trouveront pas dans les monastères à l'exception du nécessaire, sans exagération.

La deuxième partie de ce canon forme un canon à part dans le *Nomocanon* : c'est à tort qu'elle se trouve faire suite au canon X. Nau traduit : « à l'exception du nécessaire sans gourmandise ». Mais le sens est certainement, « sans exagération ».

Les moines syriens ont été toujours très sévères sur le sujet des communications avec les hérétiques⁵¹. Le concile de Laodicée a édicté plusieurs canons qui défendent de recevoir des bénédictions et des cadeaux des hérétiques, ou de prier avec eux et de participer à leur impiété⁵². Le synode d'Isaac demande la déposition de chaque évêque qui n'est pas pur dans la foi. A ce propos Lamy donne encore quelques autres canons de Rabboula : « Que les fils de l'Eglise ne communiquent pas avec les hérétiques, ni en parole, ni en œuvre. Qu'ils ne permettent pas qu'un hérétique réside au monastère. Que personne parmi les hérétiques, qui viennent à l'église avec un esprit douteux, ne s'approche de la sainte Communion. Recherchez partout les livres des hérétiques, et si vous en avez trouvé, apportez-les chez moi, ou brûlez-les (Lamy, p. 92).

XI) *Aucun des frères qui se trouve dans le monastère ne possédera quelque chose pour lui-même, en de-*

51. Le même diataxis défend la prière avec l'hérétique, et la lecture des livres des impies. Voir NAU, *o. c.*, IV, p. 102 et p. 125 n° 56 (58).

52. De même le concile de Laodicée défend de recevoir des bénédictions des hérétiques (canon 32), de prier avec eux (c. 33), d'accepter des dons ou de participer à leurs fêtes (c. 37, 39).

hors de ce qui se trouve à l'intérieur du monastère et qui appartient à la fraternité (communauté) et qui est au pouvoir du rišdayro.

Le *Nomocanon* répète : Aucun des frères ne possédera pour lui quelque chose en propre : toutes choses appartiendront à la communauté (à l'intérieur) et seront sous le pouvoir du rišdayro.

Ce canon est très important pour la pratique de la pauvreté : d'ailleurs les règles de Théodose, de Bassus et de Publius sont assez claires à ce point de vue. Le concile de Séleucie prescrit : Tant que le moine est au service de la communauté, il ne peut pas travailler pour lui-même (can. 24). Le moine ne peut rien recevoir de l'héritage d'un parent dans le monde, à moins que quelque chose lui soit légué directement (can. 26) (Lamy, p. 108). Rabboula y insiste également dans d'autres canons : Que le portier soit paisible et humble, et ne sois pas sévère : qu'il n'accepte rien en dépôt de quelqu'un (can. 13). Que le visiteur du monastère ne possède pas plus que ce que le supérieur lui a assigné : qu'il refrène ses sens quand il se trouve dans le monde (can. 14) (Lamy, p. 104).

XII) *Les abbés ne permettront pas aux frères de recevoir leurs parents ou de sortir et d'aller près d'eux, pour qu'ils ne se relâchent pas.*

Le *Nomocanon* précise : Le rišdayro ne permettra pas aux frères d'aller dans leur famille, afin qu'ils ne se relâchent pas par les compagnies vaines.

XIII) *Que les frères ne quittent pas sous prétexte de maladie leurs monastères pour errer dans les villes et les villages : mais ils supporteront leurs épreuves dans l'intérieur de leurs monastères pour l'amour du Seigneur.*

Comme le fait remarquer le Prof. Vööbus, ce canon est pris textuellement de saint Ephrem : il ne quittera pas le lieu de son séjour, mais il endurera les souffrances, restant tranquillement dans sa cellule (Hymni et sermones, ed. Lamy IV col. 181)⁵³.

XIV) *Que les moines ne quittent pas le lieu où ils*

53. A. VÖÖBUS, *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958, p. 132.

habitent : qu'ils n'achètent pas les jugements dans la personne des autres (sous un faux nom) : qu'ils n'aillent pas dans les villes auprès des juges.

Ce canon n'est pas repris par le *Nomocanon*.

La première partie est prise du concile de Séleucie, qui est particulièrement sévère pour la sortie des « novices » : Que les frères ne quittent pas le monastère sans la permission du supérieur : il ne leur est point permis de sortir pendant les trois années qui suivent la prise d'habit, même si le supérieur le leur commande (can. 22, Lamy, p. 106).

XV) *Sous prétexte d'occupation ou de travail, les moines ne cesseront pas les heures qui sont consacrées au service (à l'office) pendant le jour et la nuit.*

Le *Nomocanon* dit : Les moines et les moniales n'interrompront pas les heures de prières et les psaumes, de jour et de nuit.

L'assistance à l'office divin est une obligation grave soit pour le moine, soit pour le moine-prêtre. Ceux qui n'assistent pas du tout à l'office de nuit sont punis de privation de la célébration de la sainte Messe, et même de table.

« Il n'est pas permis à un prêtre ou à un diacre, qui n'a pas récité l'oraison nocturne, de monter à l'autel : mais qu'il communie à la porte. (Can. 1 de Séleucie, Lamy, p. 100) ⁵⁴. Que le moine, qui n'a assisté nullement à l'office nocturne, ne prenne pas place à la table avec les frères. (Can. 16 de Séleucie, Lamy, p. 104).

Surtout l'office du dimanche occupait une place importante : ce jour là les ermites devaient assister au service commun, et il ne leur était pas permis de rester dans leurs cellules. « Les frères doivent, s'il est possible, assister à l'office nocturne des dimanches à partir des vêpres. Que l'on lise un commentaire pendant les repas, afin que l'âme soit nourrie en même temps que le corps » (Séleucie 21, Lamy, p. 106). « Que l'on permette au moine,

54. Il s'agit ici de la porte du cancel ; aujourd'hui encore, les églises jacobites et certaines églises syriennes catholiques sont pourvues d'un cancel.

qui désire prier dans sa cellule, de le faire les jours de la semaine, mais non les dimanches et les jours de fête ». (Séleucie 31, Lamy, p. 118).

Même le moine qui, pour raison d'études, loge en dehors du couvent, a l'obligation de jeûner et de prier (réciter l'office). « Le moine qui, à cause de ses études, va à la ville, doit habiter à l'église et ne pas négliger le jeûne et la prière ». (Séleucie 32, Lamy, p. 110).

Ce canon sur l'office divin reflète la préoccupation du monachisme syrien pour la vie spirituelle. Ce souci est déjà exprimé par le concile de Séleucie : « Que le moine, après avoir fini son travail manuel, s'adonne à la lecture des livres sacrés ». (Can 20, Lamy, p. 106). « Que le moine s'applique uniquement à la direction de son âme : le supérieur du couvent et le directeur ont la charge de la leur propre et de celle des frères ». (Can. 23, Lamy, p. 108).

XVI) *Ils recevront affectueusement les étrangers et ne fermeront la porte devant aucun frère.*

Nous connaissons la règle et l'exemple de Publius concernant cette prescription : il ne prenait pas un moindre soin des hôtes, dont il confiait la charge à des hommes d'une douceur et d'une modestie éprouvées, doués de charité envers le prochain. L'hospitalité a été toujours en honneur en Orient : « Nous engageons à avoir dans toutes les églises une maison spéciale, destinée à recevoir les étrangers et les pauvres. On recevra ceux qui ont une lettre d'un évêque à son collègue, ou d'un prêtre à son confrère » (Séleucie, can. 8. Chabot, p. 265).

XVII) *Aucun des frères ne s'adonnera à la vie solitaire (érémétique), si ce n'est celui dont les œuvres ont été éprouvées durant un long temps.*

Dans le développement historique du cénobitisme, celui-ci est considéré comme le « noviciat » de la vie érémitique. Plus tard, on établira des règles plus précises pour permettre au moine de s'adonner à la vie érémitique.

XVIII) *Aucun moine ne prendra une réponse d'un livre pour quelqu'un.*

Il s'agit sans doute des fidèles qui recouraient aux pieux moines pour avoir des réponses, sortes de conseils

sur quelque problème difficile. Cette coutume pouvait facilement tourner à la superstition. Le synode de Séleucie avait défendu aux chrétiens d'employer les augures, les divinations et les œuvres occultes (Can. 5. Chabot, p. 264). Cette coutume païenne persistera encore très longtemps.

XIX) *Aucun frère qui n'est pas diacre ou prêtre n'aura l'audace de donner la communion.*

Ce canon n'est pas repris par le *Nomocanon*.

XX) *Ceux qui étaient prêtres ou diacres dans les monastères, et à qui ont été confiées des églises dans les bourgs, établiront dans leurs monastères des abbés qui auront été éprouvés et qui seront capables de conduire la communauté ; quant à eux, ils seront assidus à leurs églises.*

Ce canon défend le cumul de deux fonctions. Il prescrit aux moines-prêtres et aux diacres, qui ont la charge d'une paroisse, de se faire remplacer à la tête du monastère. Mais en général on n'aimait pas trop le changement des supérieurs : « Que l'on ne change pas le supérieur qui gouverne bien ». (Séleucie 28. Lamy, p. 108).

XXI) *Les os des martyrs ne se trouveront plus dans les monastères, mais, quiconque en a nous les apportera afin qu'on les honore dans les « martyria », s'ils sont authentiques ; et, s'ils ne le sont pas, qu'on les mette au cimetière.*

XXII) *Ceux d'entre les moines qui veulent se faire des urnes funéraires les cacheront en terre afin qu'on ne les voie nullement.*

Le *Nomocanon* est plus précis : Les urnes (cercueils de pierre) dans lesquelles les moines sont enterrés seront enterrées en terre (p. 111).

D'après Nau (p. 85), ce canon signifierait sans doute que l'on ne doit pas conserver les ossements ou les cendres des défunts, comme le faisaient les Romains.

XXIII) *Si un frère, ou l'abbé d'un monastère, sort de ce monde, les seuls frères de ce monastère l'enterreront en paix : s'ils ne sont pas en nombre suffisant, ils feront appel aux frères du monastère le plus proche ; mais ils ne convoqueront pas à l'enterrement (ceux) des villages et les séculiers.*

Le *Nomocanon* donne un résumé de ce canon.

Comme de juste, les canons des conciles se sont toujours occupés des derniers soins que l'on doit aux défunts. Le concile de Séleucie ordonne pourtant de ne pas les enterrer avec des ornements et des objets précieux : « Que les fidèles n'enterrent pas leurs défunts avec des objets (supellectile) précieux, cela condamne les vivants, et est inutile aux morts ». (Can. 7. Lamy, p. 102). Le même concile prescrit de laver au moins le visage, les mains et les pieds des évêques, des prêtres et des moines, qui sont morts. (Can. 8. Lamy, p. 102).

XXIV) *Si quelqu'un achète du blé pour l'usage du monastère, qu'il n'en prenne pas trop (plus que ce qui est nécessaire), mais comme il a été vendu au temps de la moisson, ainsi il le vendra :... il ne montrera pas de l'ambition au nom du monastère.*

Ce canon n'est pas repris par le *Nomocanon*.

Pour la dernière partie, il semble qu'il y ait une confusion avec un autre canon. Le synode de Séleucie, s'appuyant lui-même sur le canon 17 de Nicée, condamne sévèrement le gain malhonnête : « Nous observerons aussi volontiers ce qui est prescrit dans le Synode (Nicée) au sujet des gains malhonnêtes, des intérêts et de l'usure. Désormais, tout homme faisant partie du ministère de l'Eglise, quel que soit son rang dans le clergé, qui se servira de l'usure et de l'intérêt, deviendra étranger au ministère, et il n'aura plus de participation avec nous ». (Can. 4).

XXV) *Que personne ne reçoive un frère qui passe d'un monastère à l'autre sans un mot de l'Abbé près duquel il demeurerait.*

Ce canon manque dans le *Nomocanon*.

Cette prescription complète les canons 13 et 14. Pour se rendre à un autre couvent, il faut, outre la permission du supérieur, une lettre de recommandation. Voir canon 16.

Conclusion.

D'après l'état actuel de la critique littéraire, il n'y a pas de raison de mettre en doute l'authenticité de la règle de Rabboula. L'évêque d'Edesse lui-même a codifié dans une règle monastique toute une tradition orale et écrite. Reste à savoir si Rabboula a édicté encore d'autres canons relatifs à la vie monastique ; car nous avons vu, dans le texte même de la règle, qu'il y a, par deux fois, une confusion ou un mélange de textes ; d'autre part, il existe des canons de Rabboula, qui ne sont pas mentionnés dans la règle. Le fait qu'il y ait deux catégories de règles a certainement favorisé la confusion : p. e. le canon 74 de la deuxième catégorie : « Ne permettez pas à un hérétique d'habiter dans un monastère », appartient probablement à la première série.

A la lumière de ce que nous avons dit à propos de l'époque de transition et des explications des canons eux-mêmes, il est évident que la règle de Rabboula n'est pas une œuvre originale, ni une œuvre unique dans le monachisme syrien primitif. Elle n'est qu'une codification assez succincte d'une tradition très riche. Aussi ne peut-on pas dire que Rabboula ait épuisé toute la richesse de cette tradition : on trouve notamment dans la Didascalie et dans le synode de Séleucie un grand nombre de prescriptions, relatives à la vie monastique, que Rabboula ne mentionne pas⁵⁵. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que, précisément pour rester fidèle à cette tra-

55. Le concile de Séleucie-Ctésiphon fournit encore quelques prescriptions intéressantes au sujet de la vie monastique : elles donnent des détails sur le noviciat, le dortoir, la correction fraternelle, dont la règle de Rabboula ne parle point. Pour ceux qui s'y intéressent :

C. 11 — Praefectus monasterio, cum fratres probaverit, unumquemque ei monasterio praeficiat, cui aptus fuerit (Lamy, 104).

C. 15 — Monachus, qui peccat, corripitur, et ad alteram usque vicem dimittatur ei, et tertia vice expellatur (Lamy, 104)

C. 17 — Fratres super storeis stratisque cubent ; et

dition, Rabboula ne peut pas surcharger la règle ; il doit en effet tenir compte de l'esprit de liberté, très sain d'ailleurs, qui se maintient même dans le cénobitisme.

Pourtant, même considérée comme une simple codification, la règle de Rabboula reste une œuvre de valeur, qui devient à son tour une source d'inspiration pour d'autres règles, et qui sera utilisée par Bar Hébraeus.

Elle marque également un épisode décisif dans l'histoire monastique syrienne. C'est la première fois que la hiérarchie ecclésiastique d'une ville importante règle officiellement la vie monastique cénobitique. Cela prouve que ce genre de vie est désormais intégré dans la société et la vie chrétienne. Aussi, dans les ordonnances et les avertissements aux prêtres et aux fils du pacte, Rabboula prescrit-il que les prêtres et les diacres prennent soin des moines qui se trouvent sur leur territoire, et qu'ils s'occupent d'eux comme de leurs membres ; qu'ils exhortent aussi les séculiers à leur venir en aide dans les choses corporelles et que les femmes n'entrent pas dans leurs monastères (canon 8).

Ecrite à Edesse même, où l'influence de saint Ephrem était considérable, la règle de Rabboula marque nettement la victoire du cénobitisme sur l'anachorisme. La vie solitaire est encore considérée comme l'idéal de la perfection, mais la vie communautaire a conquis ses droits, ce qui constitue une grande différence avec l'époque de saint Ephrem, et même d'Isaac d'Antioche. Rabboula

praefectus monasterii et infirmi in lectulis, quin tamen lumbos solvant, aut vestes exuant. (Lamy, 106).

C. 19 — *Presbyter aut diaconus, qui vult indui, annum unum in cancellis antea ministret, et deinde induatur ; et si frater est (id est laicus) in alio ministerio a praefecto cenobii constituatur per annum, antequam induatur. (Lamy, 106).*

C. 25 — *Monachus in cella sodalis sui monachi ne dormiat. Saeculares autem, qui monasterium adeunt, in aedibus communibus dormiant (Lamy, 108).*

C. 27 — *Abbas ne saecularem cito tondeat, sed post annum probationis (Lamy, 108).*

C. 29 — *Monachus qui unum dumtaxat psalmum novit, eumdem in omnibus precibus repetat. (Lamy, 108).*

maintient l'idéal de saint Ephrem, en considérant le cénobitisme comme la préparation à la vie érémitique, mais toute la force de sa règle est concentrée sur le cénobitisme, en mettant l'accent sur l'autorité du supérieur, l'office en commun et l'apostolat. Nous avons insisté sur la tradition canonique des écrits ascétiques et des synodes, dont la règle de Rabboula n'est qu'un faible écho. Mais cela ne doit pas nous empêcher de constater les progrès énormes accomplis dans la vie cénobitique grâce à cette règle. Elle a certainement été pour beaucoup dans la disparition de certains abus regrettables de l'époque antérieure et qui ont été rapidement signalés ci-dessus ; elle a aussi inculqué aux moines une conception plus saine et plus juste de la perfection monastique à laquelle ils étaient appelés. Certes, on trouve encore, parmi les moines et les laïcs, quelques restes de coutumes païennes, mais la notion de la perfection monastique et chrétienne s'est épurée. Même à travers la structure très succincte et sèche des canons, se reflète l'âme de l'ascèse monastique syrienne, qui a conservé l'idéal de saint Ephrem et des anciens ermites : ne jamais se relâcher, supporter les épreuves pour l'amour de Dieu. Aussi la règle de Rabboula établit-elle l'équilibre parfait entre les deux modes de vie du monachisme syrien, en considérant l'amour du Christ comme la seule force inspiratrice de la vie parfaite.

OLAF HENDRIKS, A. A.

LES PLUS ANCIENNES COLLECTIONS CANONIQUES

Les plus anciens règlements ecclésiastiques (Kirchenordnungen, Church Orders) constituent un maquis dans lequel beaucoup hésitent à s'engager. Et quand ils s'y voient obligés, il arrive souvent qu'ils s'y perdent. On ne peut leur en faire un reproche, car le problème est compliqué et les manuels de patrologie ne sont pas toujours d'une clarté ni même d'une exactitude suffisantes. Je me propose d'exposer ici le problème aussi brièvement et aussi clairement que possible et, en même temps, de dégager la plus ancienne collection — j'entends par là compilation — que nous pouvons reconnaître. Car les documents n'ont pas toujours circulé à l'état isolé. Ils se sont agglomérés en collections diverses, et c'est un point qui n'est pas assez remarqué par ceux qui ont traité de ces questions.

1. *La collection du Veronensis LV (53).*

Tous le monde connaît le fameux palimpseste de Vérone qui contient les fragments latins de la *Tradition apostolique* et de la *Didascalie*, avec un écrit moins connu qu'on appelle les *Canons apostoliques* ou *Constitution de l'Eglise apostolique*. On s'en est servi abondamment pour l'étude de chacun des recueils. Mais la plupart de ceux qui ont écrit sur chacun d'eux semblent croire que c'est par hasard que des fragments de ces œuvres se trouvent dans ce manuscrit. La faute en est peut-être à la discrétion de E. Hauler qui s'est contenté d'une préface de 10 pages

pour son admirable édition¹, préface que personne ne semble avoir lue, pas plus que les indications précieuses de son apparat. Or Hauler ne s'est pas contenté de transcrire ce qui était lisible sous le texte d'Isidore de Séville. Il a reconstitué ce qui restait du manuscrit primitif avec sa teneur intégrale. Tout ce manuscrit n'a pas été réemployé ; il n'en reste que 40 folios. Mais il était constitué par 13 quaternions qui contenaient la *Didascalie*, les *Canons apostoliques* et la *Tradition apostolique*. Celle-ci était placée dans la seconde partie du quaternion XII et dans le quaternion XIII. Il devait rester un folio blanc.

C'est évidemment un recueil artificiel. Ces trois œuvres n'ont rien de commun entre elles, sinon qu'elles traitent de la discipline de l'Eglise.

La *Didascalie* nous est connue intégralement par une version syriaque². Elle a été écrite en grec ; mais elle a certainement son origine dans le patriarcat d'Antioche. Les quelques données qu'elle contient sur le baptême, avec l'unique onction prébaptismale, suffiraient à le prouver.

Quant aux *Canons apostoliques*, ils nous ont été conservés en grec³. C'est un apocryphe dans lequel chacun des apôtres est censé prendre la parole à son tour. Le contenu est variable et parfois assez enfantin. Les seuls

1. E. HAULER, *Didascaliae apostolorum fragmenta Veronensia Latina, accedunt canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae*, Leipzig 1900.

2. Texte syriaque édité par P. DE LAGARDE, *Didascalia apostolorum syriaca*, Göttingen 1854. Fragments de la version latine dans HAULER, cf. n. 1. R.-H. CONNOLLY, *Didascalia apostolorum*, Oxford 1909, donne une version anglaise du syriaque avec les fragments latins. F.-X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn 1905, donne une version latine en regard du texte des Constitutions apostoliques.

3. Le texte grec a été publié par A. HARNACK, *Die Lehre der zwölf Apostel*, Leipzig 1884, p. 59-80, sous le nom de *Apostolische Kirchenordnung* (Constitution de l'Eglise apostolique, Apostolic Church Order). Texte syriaque édité par J. P. ARENDZEN, *An entire Syriac text of the Apostolic Church Order*, dans *Journal of theological studies* 3 (1902), p. 59-80. Texte copte, arabe, éthiopien dans le Sinodos alexandrin, cf. infra.

éléments intéressants qu'on y trouve sont des extraits de la *Doctrina apostolorum* (*Didachè*).

Quant à la *Tradition apostolique* qui suit immédiatement au milieu d'un verso, elle est suffisamment connue. A l'époque où Hauser publia son édition, elle était nommée *Constitution de l'Eglise égyptienne* (Aegyptische Kirchenordnung, Egyptian Church Order), parce qu'on l'avait trouvée tout d'abord dans la collection du *Sinodos* de l'Eglise d'Alexandrie. Cette diversité de titres est une cause de confusion pour beaucoup, et il est important de la signaler. Mais il est évident que le titre authentique est bien « *Tradition apostolique* » quel que soit l'auteur. La préface du texte latin (omise dans les versions coptes et arabes) dit très clairement qu'après avoir traité des charismes, l'auteur se tournait vers la tradition apostolique, terme qui revient dans la conclusion, où il est confirmé par les versions alexandrines. Comme l'indique la préface, il n'était pas fait pour continuer les *Canons des apôtres*, mais faisait suite à un traité sur les charismes.

La question qui doit se poser alors est celle de savoir si ce rapprochement d'œuvres sans rapport les unes avec les autres est le fait du scribe ou du traducteur latin, ou bien si celui-ci s'est trouvé en présence d'une collection grecque déjà constituée. La réponse ne peut être trouvée que par l'examen des autres collections.

2. *Les Constitutions apostoliques.*

Ce recueil est bien connu⁴, mais il n'est pas superflu d'en rappeler le contenu et la méthode. L'auteur a remanié avec beaucoup de liberté des écrits divers. Nous pouvons nous rendre compte de sa méthode quand nous possédons ses sources. En voici le contenu.

4. La meilleure édition est celle de Funk, citée plus haut à la note 2, avec le texte de la Didascalie en traduction latine en regard du texte grec des Constitutions, pour les six premiers livres. Pour les livres VII-VIII le texte grec est accompagné d'une traduction latine.

- Livres I-VI : remaniement de la *Didascalie* ;
 VII : *Didachè* et prières diverses ;
 VIII : Des charismes ;
 remaniement de la Tradition apostolique ;
 collection de 85 canons.

Quels sont les rapports de cette compilation avec la collection de Vérone ?

Tout d'abord nous constatons que les deux recueils contiennent deux éléments semblables : la *Didascalie* et la *Tradition apostolique*, toutes deux remaniées dans les *Constitutions apostoliques*.

Qu'en est-il de la partie intermédiaire de la collection de Vérone (les *Canons apostoliques*) ? On ne la trouve pas telle quelle dans les *Constitutions*. Mais il y a de sérieux indices que le rédacteur l'a connue. Tout d'abord il intercale au livre VII une partie de la *Didachè*. Or à peu près tout ce qu'il y avait d'intéressant dans les *Canons apostoliques*, c'étaient précisément des extraits de la *Doctrina apostolorum*. Le rédacteur des *Constitutions* a eu en main une *Didachè* complète et il a préféré ce texte à celui des Canons. Dès lors, le reste de ces Canons était sans intérêt, sauf une chose : le procédé de faire parler les apôtres les uns après les autres. C'est précisément celui que le rédacteur des *Constitutions* a adopté. Cela ne peut guère être un pur hasard. Qu'on trouve dans les *Constitutions* une succession analogue à celle de la collection de Vérone : *Didascalie*, *Didachè* substituée aux *Canons*, *Tradition apostolique*, me paraît un argument sérieux pour soupçonner que le rédacteur des *Constitutions* a eu sous les yeux une collection grecque analogue à celle de Vérone.

Il y en a un autre. Les *Constitutions* donnent, avant les ordinations, un petit traité des charismes. En faut-il conclure que le rédacteur a connu le texte de la *Tradition apostolique* dans une édition où elle était encore jointe au traité des charismes annoncé dans la préface ? il est probable que le rédacteur a remarqué qu'il manquait quelque chose, et qu'il a jugé bon de compléter en intercalant ici un traité qu'il a composé lui-même au moyen de sources que nous ne connaissons pas. Serait-il tombé par hasard

sur le traité authentique ? C'est bien peu probable. Ce qui me paraît certain, c'est qu'il a emprunté le texte de la *Tradition* à un exemplaire de la collection du type de Vérone. Car lors de l'élection de l'évêque (VIII, 4, 2), Pierre ordonne « que l'évêque soit ordonné, comme nous l'avons tous prescrit dans ce qui précède ». Or il n'y a rien de tel dans le traité des charismes. Mais, dans les versions orientales⁵ de la *Tradition apostolique* nous retrouvons cette clause qui manque dans le latin. Cela ne peut s'expliquer que par le voisinage des *Canons apostoliques* où on trouve en effet des instructions sur l'élection de l'évêque (canon 16 dans le copte, 13 dans l'arabe, 14 dans l'éthiopien). On comprend qu'au canon 31, (21 ou 22), qui commence le texte de la *Tradition*, on ait ajouté une référence à ces premières instructions sur l'élection de l'évêque. Mais rien ne justifie cette référence ni dans le texte original de la *Tradition* ni dans la recension des *Constitutions*. En conservant cette référence, les *Constitutions* trahissent l'origine du texte de la *Tradition* : il vient d'une collection où les *Canons apostoliques* précédaient immédiatement, c'est à dire d'une collection analogue à celle de Vérone. Cet indice vient renforcer ceux que nous avons déjà relevés.

Aux *Constitutions apostoliques*, il faut joindre ce qu'on appelle l'*Epitomé*⁶ des *Constitutions*, nommé aussi *Constitution par Hippolyte*. On y trouve une sorte d'abrégé du livre VIII des *Constitutions* : le traité sur les charismes et ce qui suit, c'est-à-dire une adaptation de la *Tradition apostolique*, allégée en tout ou en partie des prières. Il faut noter que, dans les manuscrits, le nom d'Hippolyte ne figure pas au début du recueil, mais à la seconde section qui coïncide avec le début de la *Tradition* : Ordonnances des saints apôtres par Hippolyte⁷. De plus, dans les ma-

5. Ces versions orientales sont celles qu'on trouve dans le Sinodos alexandrin, cf. infra.

6. Texte grec édité par FUNK, *Didascalia* etc., t. II, p. 72-96. Une autre recension figure dans le Sinodos alexandrin après la *Tradition apostolique*.

7. FUNK, t. II, p. 77.

nuscrits grecs, la prière du sacre des évêques n'est pas celle des *Constitutions*, mais celle de la *Tradition*, telle qu'elle figure en latin dans le palimpseste de Vérone. Il est donc certain que le rédacteur, outre les *Constitutions*, a eu directement accès au texte original de la *Tradition*. Serait-ce un premier essai du rédacteur des *Constitutions* ou un résumé fait après tout par un autre ? La seconde hypothèse est plus probable ; mais il est impossible de discuter ici ce problème. Il faut noter en tout cas que c'est la première fois que le nom d'Hippolyte apparaît associé à l'ouvrage qui traite de la tradition apostolique, et que l'auteur a eu sous les yeux le texte original.

3. *Le Sinodos de l'Eglise d'Alexandrie.*

Cette collection porte aussi le nom de *Canons des Apôtres*⁸ (ne pas confondre avec les *Canons apostoliques*). Elle est conservée en copte (bohairique et sahidique), en arabe et en éthiopien. Elle contient trois parties :

1. — Les *Canons apostoliques* (les mêmes qui se trouvent dans le *Veronensis*).

2. — La *Tradition apostolique*, les chapitres sont comptés à la suite des canons précédents.

3. — Un Epitomé du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques*, complètement dégagé des prières, avec la collection des canons qui se trouvent en appendice dans le grec, bien que divisée autrement.

Ainsi, dans la tradition alexandrine, comme dans la version latine, la *Tradition apostolique* est soudée aux *Canons apostoliques*. La seule différence, c'est que dans

8. La version bohairique a été publiée par H. TATTAM, *The Apostolical Constitutions*, Londres 1848. Le texte sahidique, par Paul DE LAGARDE, *Aegyptiaca*, Göttingen, 1883. Versions arabe et éthiopienne, traduction de la version sahidique : G. HORNER, *The Statutes of the Apostles or Canones ecclesiastici*, Londres 1904. Meilleure édition du texte arabe : J. et A. PÉRIER, Les 127 Canons des apôtres, dans *Patrologie orientale*, t. 8, fasc. 4, Paris, 1912. La traduction est fort libre, quoi qu'en disent les auteurs, et pas toujours très exacte.

la collection alexandrine on ne trouve pas, ou on ne trouve plus la *Didascalie*. Il faut noter cependant que dans la version éthiopienne, qui représente un état plus ancien, il y a un fragment important de la *Didascalie* (canon 52). On comprend que cet écrit ait été éliminé, à cause de ses longueurs qui ne permettaient pas la division en canons. Mais il est impossible que l'union étroite entre la *Tradition apostolique* et les *Canons apostoliques*, dans le latin, d'une part, le copte et ses dérivés d'autre part, soit le fait du hasard.

Si nous rapprochons cette constatation de celles que nous avons faites pour les *Constitutions apostoliques*, nous pouvons répondre à la question posée au début : le rapprochement des trois écrits dans le palimpseste de Vérone ne vient ni du scribe ni du traducteur latin. Celui-ci s'est trouvé en présence d'une collection grecque déjà constituée, qui comprenait la *Didascalie*, les *Canons apostoliques* et la *Tradition apostolique*. On peut dire que c'est la plus ancienne compilation canonique que nous connaissions.

La version latine est contenue dans un manuscrit du VI^e siècle. Mais ce n'est pas le manuscrit du traducteur. Les erreurs qu'on y trouve montrent que la version a déjà à ce moment une histoire assez longue. D'autre part, les nombreuses citations bibliques de la *Didascalie* et des *Canons* trahissent l'influence d'un texte biblique très ancien. Sans doute le traducteur est tenu par son modèle grec, et il ne transcrit pas une version biblique latine. Mais il est impossible qu'il ne soit pas influencé, pour le choix des mots, par celle qui lui est familière. Un traducteur du VI^e siècle se trahirait par des influences de la Vulgate. Il n'en est rien ; au contraire, le traducteur est influencé par un texte vieux latin très ancien. Il n'est pas téméraire de le placer vers le milieu du IV^e siècle.

La conclusion de ceci, c'est que le texte de la *Tradition apostolique*, tel qu'il est transmis par la version latine, les versions alexandrines et par le remaniement des *Constitutions apostoliques* remonte, non pas à l'original, mais à la compilation canonique, c'est-à-dire au manuscrit qui a servi au compilateur de la collection, et qui fait figure d'archétype.

4. *L'Octateuque syriaque clémentin.*

On appelle ainsi une collection en huit livres, mise sous le patronage de saint Clément de Rome, traduite en syriaque, et compilée au VII^e siècle par Jacques d'Edesse⁹. Elle se divise en deux parties principales :

1. — *Testamentum Domini* (livre I et II).
2. — *Canons apostoliques*.
3. — Extraits du VIII^e livre des Constitutions apostoliques (livres IV-VIII).

Le *Testamentum* est lui-même composite. Un écrit intitulé Testament de Notre-Seigneur sert de cadre à un remaniement de la *Tradition apostolique*. La question qui se pose est celle-ci : le texte de la *Tradition* qui a servi de base au rédacteur est-il aussi un manuscrit de la collection canonique dont il a été question plus haut, ou bien un manuscrit indépendant de cette collection ? C'est une question à laquelle il est impossible de répondre d'une façon aussi catégorique que pour les autres témoins ; mais le chapitre 20 sur l'élection de l'évêque paraît bien trahir l'influence des *Canons apostoliques*. Si on le compare au canon 20 du *Sinodos* copte dont nous avons parlé plus haut, il semble bien que l'auteur du *Testamentum* se contente de gloser à sa manière le canon en question.

5. *Les Canons d'Hippolyte.*

Il existe dans l'Eglise alexandrine une collection de 38 canons qui porte le titre de « Canons de l'Eglise et

9. Le texte syriaque n'a jamais été publié intégralement. Outre les deux premiers livres édités par I. RAHMANI et qui constituent le *Testamentum Domini*, et le troisième (Canons apostoliques) édité par AMUNZEN (cf. n. 3), les autres livres (IV-VIII) n'ont été publiés qu'en traduction française par F. NAU, *La version syriaque de l'Octateuque de Clément*, Paris 1913 (tiré à part d'articles publiés dans le *Canoniste contemporain*). Pour le *Testamentum*, voir l'édition de I. RAHMANI, *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*, Mayence 1899, et la traduction française de NAU.

préceptes qu'écrivit Abulides (Hippolyte), archevêque de Rome, suivant les ordres des apôtres, par l'Esprit-Saint qui parlait en lui ¹⁰ ». C'est la seconde fois que se rencontre le nom d'Hippolyte (la première fois, c'était dans l'*Epitomé des Constitutions apostoliques*). Le recueil est en fait une adaptation très libre de la *Tradition apostolique*, rédigée probablement vers 360, en Egypte. Dépend-ils aussi de la collection canonique ou d'un exemplaire indépendant ? Il est ici impossible de répondre ni dans un sens ni dans l'autre.

*
**

Après cette revue des plus anciens règlements ecclésiastiques, nous pouvons essayer de tirer quelques conclusions. Il est certain qu'il a existé, dès le IV^e siècle, une compilation de trois documents disparates : la *Didascalie*, les *Canons apostoliques*, la *Tradition apostolique*. Le rapprochement *Veronensis* — *Sinodos alexandrin* — *Constitutions apostoliques* me semble rendre la chose certaine. Il est probable que le *Testamentum* en dépend aussi. Quant aux *Canons d'Hippolyte*, il est impossible de se prononcer. Mais la diffusion de cette collection, en pays latin — probablement en Italie, — en Syrie et en Egypte est assez caractéristique. Il y a là un fait que n'ont guère remarqué ceux qui ont traité de ces documents. Ils les ont examinés séparément, sans tenir compte de leur solidarité. Chacun a donné la priorité au document qui l'intéressait. Ainsi pour l'éditeur des *Canons d'Hippolyte*, ceux-ci étaient le document primitif. Pour l'éditeur du *Testamentum* et pour celui des *Constitutions apostoliques*, il en était de même : le document qu'ils éditaient était le

10. Edition du texte arabe par D. B. HANEBERG, *Canones Hippolyti Arabice e codicibus Romanis*, Munich 1870, avec une traduction latine peu fidèle et parfois fantaisiste. Traduction révisée dans H. ACHELIS, *Die älteste Quellen des orientalischen Rechtes*. I. *Die Canones Hippolyti* (Texte und Unters. VI, 4), Leipzig 1891. La traduction est placée en regard de parallèles de la *Tradition apostolique*. Meilleure traduction, basée sur d'autres manuscrits, par W. RIEDEL, *Die kirchenrechtlichen Quellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, p. 200-230.

chef de file. On aboutissait à de curieuses conclusions. Ainsi F. X. Funk, éditeur des *Constitutions apostoliques*, devait bien reconnaître que la *Didascalie* était la source des six premiers livres des *Constitutions* ; mais arrivé au VIII^e livre, c'était l'inverse : c'était les *Constitutions apostoliques* qui étaient la source des autres documents. Il n'aurait pas commis cette erreur s'il avait remarqué que les trois ouvrages formaient déjà une collection au IV^e siècle, et que, si l'auteur des *Constitutions* s'est inspiré de la première partie de cette collection pour ses six premiers livres, il doit s'être inspiré de la troisième partie pour son livre VIII. Personne aujourd'hui ne partage plus cette curieuse opinion de Funk.

Un autre point qu'il faut aussi mettre en lumière, c'est le caractère cosmopolite de cette collection. Il est impossible de définir la patrie des *Canons apostoliques*. Mais la *Didascalie* est certainement d'origine syrienne. La *Tradition apostolique*, quel que soit l'auteur auquel on l'attribue, ne peut pas être d'origine syrienne. Il suffit de comparer les deux formes du baptême pour voir que ce sont deux traditions complètement différentes, bien qu'à peu près contemporaines.

La diffusion d'un écrit de langue grecque dans un pays quelconque, à une époque où la chrétienté était encore de langue grecque, n'a aucune signification pour son origine. Le *Sinodos* alexandrin contient un épitomé des *Constitutions apostoliques*, dont l'origine syrienne n'est pas douteuse pour un liturgiste. Il n'y a pas plus de raison de croire à l'origine égyptienne de la *Tradition apostolique*. Le titre de *Constitution de l'Eglise égyptienne* donné à ce document au XIX^e siècle est purement gratuit.

L'influence d'un document ne doit pas non plus faire illusion. Le pays où la *Tradition apostolique* a eu le plus d'influence est l'Ethiopie où l'anaphore de la *Tradition* est toujours en usage sous le nom d'anaphore des Apôtres. Mais cela ne prouve absolument rien. Le même rite éthiopien use aussi, sous le nom d'anaphore de Notre-Seigneur, de celle du *Testamentum Domini* dont l'origine syrienne n'est pas douteuse. Les prières d'ordination de la *Tradition apostolique* se retrouvent plus ou moins dans le rite copte, mais sous la forme qu'elles ont reçues dans les *Consti-*

tutions apostoliques. Vouloir tirer une conclusion de ces faits pour l'origine de la *Tradition apostolique* est faire fi de toute critique historique.

Il ne faut pas oublier deux choses. La première, c'est que les écrits de langue grecque circulaient dans toute l'Eglise, et qu'il n'y avait pas encore de barrière linguistique, sauf pour les Syriens orientaux. Le second fait, c'est que les écrits canoniques ont souvent des effets à retardement. Nous en avons un exemple dans le rite éthiopien. L'anaphore des apôtres, qui est empruntée littéralement au *Sinodos*, ne peut pas avoir été en usage avant la traduction de celui-ci en arabe, car elle a été faite sur l'arabe. Or cette traduction, d'après un colophon tout à fait digne de foi du *Borgia* 60, a été faite en 1295. L'anaphore en question n'a donc pu parvenir en Ethiopie qu'à la fin du XIII^e siècle, et elle y est entrée, non par l'usage liturgique, mais par une collection canonique. Elle a eu une existence purement littéraire avant d'être mise en usage. C'est donc lors d'une réforme liturgique très tardive que cette anaphore est rentrée dans la liturgie. On n'a d'ailleurs aucune trace de son usage en Egypte même.

Il ne faut donc pas se laisser duper par de fausses apparences. Mieux vaut s'en tenir à des faits plus sûrs. On peut les résumer en trois points.

1. La prétendue *Constitution de l'Eglise égyptienne* portait bien le titre de *Tradition apostolique*. Il est attesté par le début et la fin. Personne ne met plus ce fait en doute.

2. Deux documents indépendants l'un de l'autre, l'*Epitomé des Constitutions apostoliques* et les *Canons d'Hippolyte*, dont les auteurs ont eu accès au texte original, nomment tous les deux Hippolyte comme auteur, le second comme archevêque de Rome. Ce sont deux apocryphes. Mais il n'est pas vraisemblable qu'il y ait là pure coïncidence. Pourquoi avoir choisi ce nom d'un personnage assez secondaire, sinon parce qu'ils l'avaient trouvé dans le recueil qui leur a servi de base ?

3. La *Tradition apostolique* était précédée d'un traité sur les charismes. Or on a trouvé à Rome la statue d'un personnage, sur laquelle est écrit, parmi le catalogue des œuvres : Des charismes, tradition apostolique. Théorique-

ment il est possible que deux auteurs aient écrit tous deux des traités semblables. Mais l'historien ne croit guère aux possibilités métaphysiques. S'il s'agissait de titres usés, ce serait possible. Mais on n'a pas encore découvert un seul auteur qui ait écrit un ouvrage sur les charismes ou sur la tradition apostolique, et moins encore qui ait écrit ces deux traités l'un à la suite de l'autre.

Je me crois donc autorisé à penser que, si l'auteur a sa statue à Rome, il doit y avoir vécu et y être mort. Il ne me paraît pas probable que ce monument y ait été apporté d'Alexandrie.

Comment s'appelait-il ? Les deux témoins dont j'ai parlé plus haut nomment Hippolyte. Les titres de certains ouvrages cités sur la statue ont amené les critiques, dès avant la découverte de la *Tradition apostolique*, à donner aussi au titulaire de la statue le nom d'Hippolyte. Est-ce encore là une coïncidence ?

Il est vrai qu'on a contesté cette attribution et que M. P. Nautin¹¹ a cru pouvoir dédoubler, si l'on peut dire, Hippolyte, et attribuer une partie des œuvres qui lui sont communément reconnues à un Josipe qui serait en fait le titulaire de la statue. J'ai dit mon opinion jadis sur cette question, et je ne désire pas continuer une controverse à ce sujet. Une cascade de coïncidences est théoriquement possible. Mais l'historien estime qu'une convergence d'indices est une preuve morale suffisante. Admettre que, par une curieuse coïncidence, Josipe et Hippolyte aient tous deux écrit un traité sur les charismes et sur la tradition apostolique à la suite l'un de l'autre, que, par une autre coïncidence, l'auteur de l'*Epitomé* et celui des *Canons d'Hippolyte* soient tombés d'accord sur le nom d'Hippolyte ; que, par une troisième coïncidence, l'auteur des *Canons* ait fait d'Hippolyte un archevêque de Rome, alors qu'aucune liste des papes ne contient ce nom, c'est beaucoup trop

11. P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris 1947. M. NAUTIN admet l'authenticité de la Tradition apostolique ; mais Hippolyte qui en est l'auteur n'est pas Romain. Le titulaire de la statue romaine est Josipe. Il faut donc admettre que celui-ci a également écrit, à la suite l'un de l'autre, un traité sur les charismes et sur la tradition apostolique.

pour moi. Qu'il y ait beaucoup d'obscurité dans les récits et légendes sur Hippolyte, cela ne change absolument rien à ces faits.

J'ajouterai qu'il y a un problème que ne pourront jamais résoudre ceux qui veulent placer Hippolyte ailleurs qu'à Rome : c'est la double onction postbaptismale : onction du corps par le prêtre, onction de la tête par l'évêque. Nulle part dans toute l'Eglise on ne trouve cet usage, sinon à Rome. Alors, de deux choses l'une : Ou bien la *Tradition* reproduit l'usage romain ; ou bien l'usage a été introduit par l'auteur, et il n'a été suivi qu'à Rome. Or ce fait est caractéristique. La *Tradition apostolique* a circulé dans les trois grands patriarchats, mais dans des apocryphes qui ne représentent pas un usage réel. Il n'y a pas l'ombre d'un indice que la liturgie baptismale du *Testamentum Domini* ait jamais été en usage réel à Antioche. Ce qui est proprement syrien est ce qui a été ajouté par le rédacteur. Mais qu'il y ait jamais eu deux onctions différentes après le baptême en Syrie est contredit par tous les documents que nous possédons, y compris les Constitutions apostoliques. Il en est de même en Egypte ; malgré le rituel des *Canons d'Hippolyte* et du *Sinodos*, il n'y a pas la moindre trace de cette double onction dans les documents proprement liturgiques.

Je ne prétends pas pour cela que la *Tradition apostolique* représente la liturgie romaine. C'est un rituel élaboré à Rome au moment où les rites liturgiques commençaient à se développer et à s'organiser. L'auteur énonce lui-même explicitement le principe de la libre composition des formules. Prendre son anaphore pour le « canon romain du III^e siècle » serait une erreur. Mais tirer prétexte de la différence qu'il y a entre le canon romain et l'anaphore de la *Tradition* pour conclure que celle-ci ne peut pas être un document romain, c'est commettre une erreur de méthode. Entre l'époque d'Hippolyte et les premières traces du canon romain, il y a un espace d'un siècle et demi, et à un moment où les liturgies prennent leur forme ; c'est beaucoup, d'autant plus que c'est dans cet intervalle que s'est produit le passage du grec au latin.

D'autre part, dire que l'anaphore d'Hippolyte repré-

sente le type oriental, c'est ignorer l'histoire de la messe en Occident. En dehors de Rome et des Eglises qui suivent ses usages, il n'y a jamais eu de canon, mais un schème général suivant lequel on composait librement des formules. Or ce schème répond tout aussi bien à celui de la *Tradition* que celui des anaphores orientales.

Ce qui rapproche davantage la *Tradition* des anaphores orientales, c'est l'épiclèse. Encore faut-il noter que ce qui est caractéristique du rite alexandrin, c'est une courte épiclèse qui précède le récit de l'institution, et non l'épiclèse qui suit. Mais dans cette question de l'épiclèse il faut aussi tenir compte de la chronologie. Comparer l'anaphore de la *Tradition* avec le canon romain d'une part, avec l'anaphore de saint Jean Chrysostome de l'autre, n'a pas grand sens. Il y a eu, je l'ai montré ailleurs¹², un développement dans l'Eglise syrienne. L'anaphore d'Hippolyte est antérieure d'au moins un siècle aux formes liturgiques que nous pouvons atteindre en Orient. Supposer que l'auteur de la *Tradition* s'est inspiré sur ce point d'un usage oriental n'est qu'une des hypothèses possibles. On peut se demander si précisément la *Tradition apostolique* n'est pas à l'origine de l'épiclèse orientale. Quelle que soit son origine, elle a circulé largement en Orient et elle a fait partie de la plus ancienne collection canonique. Elle a pu exercer son influence au moment où se sont fixées les plus anciennes formules écrites. Que les rédacteurs des plus anciennes anaphores s'en soient inspirés n'a rien d'étonnant. Dans l'histoire de l'épiclèse, celle de la *Tradition* tient la première place, non seulement chronologiquement, mais morphologiquement, car elle est la plus simple. Pré-tendre que l'auteur a dû emprunter son épiclèse à une liturgie orientale, c'est être victime de catégories à priori. A moins de supposer que l'épiclèse remonte à l'époque des apôtres, ce qui est bien peu probable, il faut bien que quelqu'un l'ait inventée un jour. Nous la trouvons dans le premier texte écrit d'une anaphore du III^e siècle, celle de la *Tradition*, à l'époque où l'improvisation est toujours légi-

12. L'épiclèse dans les liturgies syriennes, dans *Sacris Erudiri* 6 (1954), p. 48-72.

time. Nous savons que cette anaphore a circulé partout en Orient. L'hypothèse la plus vraisemblable est que nous avons là la formule qui est à la base des épicleses orientales. Cela ne prouve nullement que l'auteur était un oriental. Cela ne prouve pas non plus que l'épiclese faisait partie de la « messe romaine du III^e siècle ». Mais si des indices historiques nous invitent, comme c'est le cas, à placer l'écrit à Rome, il faut bien conclure que l'épiclese a été introduite pour la première fois dans un document romain.

S'étonner qu'il n'y ait pas d'épiclese dans la messe romaine, alors qu'il y en a dans les liturgies orientales, ne va pas sans une certaine naïveté. C'est supposer que l'anaphore de la *Tradition* représente la messe romaine comme notre canon représente celle de saint Grégoire. Or elle n'est pas cela. C'est un modèle que l'auteur donne, une composition idéale qu'il propose, mais qui n'exclut pas du tout d'autres formules. C'est une œuvre personnelle.

D'autre part, le développement théologique a été très différent en Orient et en Occident. Les Latins ne se sont jamais intéressés à fond aux disputes théologiques des Orientaux. Chez ceux-ci au contraire les discussions théologiques sur le Saint-Esprit ont contribué à donner de l'importance à l'épiclese. Que l'anaphore d'Hippolyte ait fourni aux Orientaux un point de départ pour le développement de leur doctrine n'a rien d'étonnant. Que cette anaphore n'ait joué aucun rôle dans la formation de la messe latine au IV^e siècle n'a rien d'étonnant non plus. C'était une formule parmi d'autres, et il n'y avait aucune raison de lui donner la préférence. La question du Saint-Esprit ne préoccupait nullement les Romains, et le rédacteur du premier canon romain, un siècle et demi après Hippolyte, n'avait pas à se soucier d'une formule qui n'avait jamais eu rien d'officiel. Se figurer que le canon romain est sorti, par une série de transformations progressives, de l'anaphore d'Hippolyte est une naïveté qu'il ne faut pas attribuer à ceux qui défendent l'authenticité de la *Tradition apostolique*. La réalité historique est beaucoup plus complexe que les simplifications idéologiques. Il ne faut pas transposer au III^e ou au IV^e siècle des procédés qui sont en usage au moyen âge. On est en pleine période de création. Les rites eux-mêmes ne sont pas encore complètement

fixés ; les formules de prière ne le sont pas du tout. Mais les rites se fixent avant tout par une tradition vivante ; les formules de prière ont une existence littéraire, et elles circulent partout, parce que la chrétienté ne connaît pas encore l'émiettement linguistique.

On comprend le succès des premières compositions écrites, et leur emploi dans une région ne préjuge en rien de leur origine. Elles peuvent avoir, comme je l'ai noté plus haut pour l'Éthiopie, un succès à retardement de plusieurs siècles. Se figurer l'anaphore d'Hippolyte en usage dans la patriarcat d'Alexandrie depuis le III^e siècle, c'est une erreur de dix siècles. Elle est restée enfermée dans un recueil canonique jusqu'à ce qu'une réforme de la liturgie éthiopienne la fasse entrer en usage. Elle a pu exercer son influence sur des rédacteurs d'anaphores ; mais telle quelle, il n'y a pas l'ombre d'un indice qu'elle ait été pratiquée en Égypte ou en Éthiopie.

Il y a là aussi une leçon à tirer pour l'usage des anciens recueils canoniques. A part la *Didascalie* et la *Tradition apostolique*, tous sont des apocryphes qui représentent l'idéal du rédacteur et non une réalité vivante. Sans doute puisent-ils partiellement dans les usages de leur Église. Mais c'est justement quand ils s'écartent de leur source littéraire qu'ils peuvent être témoins de leur milieu.

Prendre le *Testamentum Domini* ou les *Constitutions apostoliques* pour un reflet fidèle de la liturgie syrienne est une erreur. C'est un mélange de fiction apostolique, de réforme idéale et de réalité dans lequel on ne doit puiser qu'avec une critique vigilante.

Le but de cet article était surtout de donner quelques

13. Le fait que certaines prières de ces recueils se retrouvent dans des eucologes ne prouve nullement que ces recueils ont été mis en usage tels quels. Le fait que certaines prières de la liturgie des Constitutions apostoliques sont repris par un eucologe sahidique du VI^e siècle ne prouve pas que cette liturgie a été pratiquée en Syrie au V^e siècle, ni que toute l'anaphore a été réellement prononcée par un évêque. Il s'agit là d'une influence littéraire sur la liturgie, non de la continuité d'une tradition liturgique.

informations précises sur les anciens recueils canoniques. Je sais, par expérience, qu'il n'est pas facile de s'y retrouver. Je conseillerais à ceux qui ont quelque difficulté à consulter le tableau que je donne en appendice.

En même temps j'ai pu mettre en lumière l'importance de la collection canonique constituée par la *Didascalie*, les *Canons apostoliques* et la *Tradition apostolique*. Directement ou indirectement, cette collection a joué un grand rôle dans le développement des institutions et de la liturgie. Mais en même temps, il fallait indiquer la mesure et la manière de cette influence. La mesure est différente suivant les régions. Les prières d'ordination de la *Tradition* se retrouvent en partie dans la liturgie syrienne et surtout dans celle d'Alexandrie. Quant à la manière, elle a été surtout indirecte — par l'intermédiaire des *Constitutions apostoliques* et du *Testamentum*, et littéraire, c'est-à-dire qu'elle s'est exercée par des collections canoniques avant de passer dans l'usage réel.

Il faut se garder de considérer les différents rites comme des blocs étanches entre lesquels il n'y a pas de communication, et moins encore comme des quantités invariables données une fois pour toutes. C'est là une vue de l'esprit qui est contredite à chaque page dans l'histoire de la liturgie. L'immobilité de l'Orient, en particulier, est un mythe dont l'historien doit se débarrasser. Les liturgies orientales ont eu leur période de fixation ; mais elles sont restées vivantes — c'est à dire qu'elles ont évolué — plus longtemps que la liturgie romaine. Le canon romain est fixé dès le VI^e siècle ; on composera encore des anaphores en Syrie au XVI^e.

Chemin faisant, j'ai défendu l'authenticité de la *Tradition apostolique*. Cela n'a qu'une importance secondaire. S'il était démontré qu'elle n'est pas l'œuvre d'Hippolyte, ou que celui-ci n'est pas romain, cela ne changerait pas grand-chose. La *Tradition apostolique* n'en resterait pas moins notre document liturgique le plus ancien. Mais je dois bien dire que les constructions ingénieuses qu'on échaufde pour expliquer autrement l'origine de la *Tradition apostolique* me semblent des châteaux de cartes qui s'écroulent au moindre courant d'air. L'historien préfère s'en tenir à quelques données solides, que j'ai signalées, plutôt

que de se perdre dans des spéculations sans fondement réel.

On a objecté que la tradition sur l'origine romaine d'Hippolyte est inconsistante. Il me semble qu'une statue sur laquelle est inscrit le titre d'un ouvrage n'est pas une chose inconsistante. Au surplus, avec des arguments de ce genre, on démontrerait facilement qu'Hippolyte n'a vécu nulle part, et que, par conséquent, il n'a pas existé. Je suis de nature assez sceptique, mais je dois dire que les arguments apportés par ceux qui ont restitué la *Tradition apostolique* à Hippolyte me paraissent un monument solide à côté des constructions provisoires qu'on nous offre en échange. J'ai signalé quelques unes de leurs faiblesses : durcissement exagéré du réel, catégories préfabriquées qu'on applique sans nuance, méconnaissance des conditions dans lesquelles se sont formées les liturgies durant les premiers siècles. Chacun est libre naturellement de se faire une opinion. Pour ma part, dans l'édition critique que j'ai préparée de la *Tradition apostolique*, je croirais perdre mon temps en discutant longuement une question qui me paraît réglée depuis longtemps.

B. BOTTE, O. S. B.

P. — S. Quand j'ai rédigé cet article, je n'avais pas encore pris connaissance de l'ouvrage du P. J. M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Rome 1959. Après l'avoir lu, je ne vois rien à changer à mon article, bien que je ne sois guère d'accord avec le savant jésuite. Il faut cependant lui reconnaître le mérite de s'être occupé des recueils et non seulement des œuvres isolées. Mais le stemma qu'il présente p. 173 manque d'exactitude et ne fera qu'embrouiller les idées. D'autre part, en revoyant le texte des

Canons d'Hippolyte, j'ai découvert un indice, qui m'avait échappé à cause d'une erreur de ponctuation de Haneberg, montrant que ce document dépend aussi du même archétype que la version latine et les versions orientales de la *Tradition apostolique*. Je me permets de renvoyer à l'article qui paraîtra dans les *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, sur un passage difficile de la *Tradition apostolique*, à propos du signe de croix.

B. B.

APPENDICE : *Liste des documents* *

- I. *Didascalie des apôtres* : III^e s., en Syrie. Texte original grec perdu. Version syriaque et fragments d'une version latine. — Notes 1 et 2.
- II. *Canons apostoliques* = *Constitution de l'Eglise apostolique* : III-IV^e s. Origine incertaine. Texte grec conservé, version syriaque ; versions alexandrines (copte, arabe, éthiopienne) dans le Sinodos, cf. VI. — Notes 3 et 8.
- III. *Tradition apostolique* = *Constitution de l'Eglise égyptienne* : restituée à Hippolyte, III^e s. Fragments de la version latine, versions alexandrines. Notes 1 et 6.
- IV. *Constitutions apostoliques* : IV-V^e s., en Syrie. Texte original conservé. Comprend :
 remaniement de la Didascalie (I-VI), cf. I ;
 remaniement de la Didachè et prières (VII) ;
 remaniement de la Tradition apostolique (VII), cf. III. Note 4.
- V. *Epitomé des Constitutions apostoliques* = *Constitution par Hippolyte* : livre VIII des Constitutions allégé en tout ou en partie des prières. Forme grecque avec influence directe de la Tradition apostolique ; versions orientales sans aucune prière dans le Sinodos (cf. VI). Notes 6 et 8.
- VI. *Sinodos de l'Eglise d'Alexandrie* = *Canons des apôtres* : compilation conservée en copte (bohairique et sahidique), arabe et éthiopien. Comprend avec une numérotation différente :
 Canons apostoliques (cf. II) : copte 1-30, arabe 1-20, éthiopien 1-21 ;
 Tradition apostolique (cf. III) : c. 31-62, a. 21-47, é. 22-48 ;
 Epitomé (cf. V) : c. 63-79, a. 48-71, é. 49-79. Note 8.
- VII. *Octateuque syriaque* : compilation traduite au VII^e siècle par Jacques d'Edesse. Comprend :
 Testamentum Domini (cf. VIII) = livres I et II ;
 Canons apostoliques (cf. II) = livre III ;
 Extraits des Constitutions VIII (cf. IV et V). Note 9.
- VIII. *Testamentum Domini* : IV^e s., en Syrie. Texte original grec perdu. Version syriaque dans les deux premiers livres de l'Octateuque (cf. VII). Remaniement de la Tradition apostolique (cf. III) encadré dans un apocryphe qui racontait une entrevue de Notre Seigneur avec ses apôtres après sa résurrection. Note 9.
- IX. *Canons d'Hippolyte* : IV^e s., en Egypte : adaptation de la Tradition apostolique. Texte original grec perdu. Version arabe. Note 10.

* Pour la bibliographie, nous renvoyons aux notes de l'article.

Les m. I, II, III ont formé, dès le IV^e s., une collection qui a été traduite en latin (cf. note 1). De cette même collection dépend aussi certainement VI (Sinodos) ; très probablement aussi IV et VIII, peut-être aussi IX.

NOTE SUR LA DATE DE LA FONDATION DU SIÈGE ARCHIÉPISCOPAL DES MARONITES A ALEP

L'Annuaire Pontifical de 1960 donne (page 104) l'année 1851 comme date de la fondation du siège archiépiscopal des Maronites à Alep. Cela a soulevé — et à juste titre — des contestations. Il y avait, sans aucun doute, bien avant la date indiquée, des archevêques maronites à Alep. Ils n'y résidaient pas toujours, mais ils y allaient plus ou moins fréquemment et y exerçaient une véritable juridiction. Cela peut se prouver, sans contradiction possible, pour le moins dès la deuxième moitié du XVII^e siècle. On peut donc parler, dès cette époque, de l'existence d'un siège archiépiscopal maronite à Alep.

Bien sûr, si l'on ne veut reconnaître l'existence d'un « siège épiscopal » qu'à partir du moment où toutes les caractéristiques d'une éparchie sont nettement définies, l'indication donnée par l'Annuaire Pontifical devient à la rigueur intelligible.

On le sait, c'est seulement le Synode Libanais de 1736 qui a divisé les territoires soumis au patriarcat maronite en véritables éparchies. Jusque-là, le patriarche était tout ; les évêques qui, souvent, demeuraient auprès de lui, en sa résidence, étaient de simples vicaires. L'obligation de résidence, décrétée par le Synode de 1736, n'est entrée dans la pratique que près d'un siècle plus tard, sous le patriarcat de Joseph Hobaïche (1823-1845) ¹.

1. Cf. P. DIB, *Maronite (Eglise)* dans : *Dictionnaire de Théologie catholique*, X, 1, col. 125 et 103.

C'est dans la *Chronique* de Denys de Tellmahré (818-845) qu'on trouve pour la première fois mention, pour l'année 727, d'un évêque maronite à Alep. On y lit, en effet : « Les gens d'Alep se divisèrent en deux fractions ; l'une, avec son évêque, était du parti de Beït Maroun, l'autre était pour les Maximinites »². Il est question ensuite d'une querelle entre Maronites et Melkites pour la possession de la grande église d'Alep. Les deux fractions se traitaient réciproquement d'hérétiques. On en conclut que les Maronites devaient être très nombreux à cette époque ; sinon, comment auraient-ils pu contester la possession de la grande église au groupe melkite qui était dominant ? Et si cela est, on comprend qu'ils avaient un évêque en propre.

Après l'émigration des Maronites, commencée au milieu du VIII^e siècle, de la plaine de la Syrie vers les montagnes du Liban, leur nombre diminua sensiblement à Alep. Jusqu'au XVII^e siècle, on ne parle plus d'un évêque maronite dans cette ville³. Le patriarche maronite lui-même déclarait, en 1634, qu'il n'y avait *jamaïs* eu d'évêque maronite à Alep⁴. C'est seulement au cours du XVII^e siècle que leur nombre augmenta, par l'afflux de ceux qui y venaient du Liban. De ce fait, un siège épiscopal y fut créé.

D'après le rapport du capucin Bonaventure de Lude, en 1634, il y avait, à cette époque, plus de 400 Maronites à Alep⁵. Ils ne possédaient qu'une petite chapelle où 40 à 50 personnes pouvaient à peine tenir. Nous trouvons une autre indication dans le rapport, fait en 1686, par l'Ambassadeur de France auprès de la Sublime Porte, Girar-

2. *Chronique de Michel le Syrien*, éd. par J. B. CHABOT, Tome II, Paris, 1901, p. 495.

3. C. KOROLEVSKIJ, *Alep*, dans : *Dict. d'Histoire et de Géogr. eccl.*, II, col. 108.

4. IGNAZIO DA SEGGLIANO, *Documenti inediti sul' apostolato dei Minori Cappuccini nel Vicino Oriente* (1623-1683), Rome, 1954, p. 24 ; selon la relation du Père Capucin Bonaventure de Lude.

5. *L. c.*

din. Il y fait état de 4.000 Maronites à Alep⁶; cependant que le Consul de France dans cette même ville, d'Arvieux n'en compte, pour sa part, et pour la même époque, que 1.500⁷. Dans une relation des Carmes d'Alep, datée de 1658, on parle de 200 familles maronites⁸. Le Custode de Terre-Sainte, Laurent Cozza, indique, pour 1713, 5.000 Maronites à Alep⁹.

Comme le nombre des Maronites allait toujours croissant, on trouva bon de leur donner un évêque en propre. En 1634, l'évêque maronite de Tripoli, délégué par le patriarche, passait par Alep. Le capucin Bonaventure de Lude demanda avec instances que cet évêque demeurât dans cette ville d'une façon définitive. Il écrit au Préfet de la Propagande : « Havemo qui il vescovo di Tripoly, chiamato Monsignore Isaac, homo di scienza et di virtù. Il patriarcha dei Maroniti l'haveva mandato per governare la sua natione, ma vollendo mettere qualche ordine ai disordini e divisioni di questa natione, i autori hanno dato ad intendere al patriarcha molte cose false di questo buon vescovo. Pare che il detto patriarcha habbia voglia di ritirarlo, che sarà causa d'un grandissimo mal, perchè molti i qualli haveva ridutti alla sua chiesa, chi erano sortiti fa molto tempo, et andavano dai Jacobiti o Armeni o altri, securamente ritornarono come inanzi la sua venuta e oltra questi molti altri si faranno greci o Surriani o Armeni. Sarebbe un grandissimo bene se Sua Santità commendasse al patriarcha di lasciarlo in Aleppo. Il patriarcha dice que non è mai stato un vescovo in Aleppo, il quale è vero, ma erano pochissimi Maroniti. Oggi sono più di quattro centi, e come sono soli sotto la Chiesa Romana, ho

6. A. RABBATH S. I., *Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient*. Tome II, Paris, 1910, p. 95-96.

7. *L. c.* p. 96, note 1.

8. *L. c.*, p. 63.

9. E. CASTELLANI O. F. M., *Atti del R^{mo} Padre Lorenzo Cozza, Custode di Terra Santa (1709-1715)*, Tomo II, Parte II, Quaracchi, 1924, (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Franciscano, Nuova Serie, Tomo V, diretta dal P. Girolamo Golubovich O. F. M.), p. 221.

paura, che senza capo che gli governi non si facino d'altra natione, e se Sua Santità e Vostra Signoria Eminentissima iudicasse necessario che restasse sempre qui un vescovo, sarebbe necessario di assegnargli qualche piccola pensione, perchè questa natione è molto povera » ¹⁰.

Il semble bien que les efforts du Père Bonaventure ne furent couronnés d'aucun succès, car, dès 1635, il n'y avait plus d'évêque maronite à Alep. Le Père Bonaventure déclare en effet, en 1638, qu'il avait fait, trois ans plus tôt, un voyage au Liban pour voir le patriarche maronite Georges 'Amîra. Il voulait obtenir de lui l'autorisation de prêcher dans l'église maronite d'Alep ¹¹. Or, s'il y avait eu à cette époque un évêque maronite à Alep, son autorisation aurait suffi.

Le même cas se renouvelle en 1650, quand le patriarche Jean Şafrâoui en personne accorde, — cette fois aux Jésuites, — l'autorisation de prêcher dans l'église maronite d'Alep. On peut lire dans un rapport du P. Jean Amieu, S. J. : « Le nouveau patriarche a voulu occuper les nôtres en prédications alternatives en son église de Saint-Elie d'Alep, et a fait efficacement ce que son prédécesseur n'avait pas pu obtenir des Capucins » ¹².

Le « prédécesseur » dont parle le P. Amieu était le patriarche Joseph Halîb (1644-1648). Il n'y avait donc, à cette époque, aucun évêque maronite à Alep.

Ceci est d'ailleurs corroboré par la relation du capucin Sylvestre de Saint-Aignan, en 1651, qui dit que le P. Gardien des Franciscains à Alep faisait fonction de vicaire du patriarche maronite ¹³. Le même capucin dit que les Maronites de la ville n'avaient pas, en 1658, un évêque de leur rite, et que la raison en était leur grande pauvreté ¹⁴. Ceci ressort également du fait que, en 1656, le patriarche maronite Jean Şafrâoui conférait la consécration épiscopale au syrien André Akhidjan comme évêque

10. IGNAZIO DA S., *Documenti* etc., p. 24.

11. *L. c.*, p. 32

12. RABBATH, I, p. 397, n° 2.

13. IGN. D. S., *Documenti*, p. 97.

14. *L. c.*, p. 123.

maronite d'Alep. Akhidjan devait essayer de ramener les Jacobites dans le sein de l'Eglise. En fait, Akhidjan était évêque de la « Nation Syrienne », mais, formellement, il avait été institué par le patriarche comme évêque maronite.

Le 17 décembre 1657, dans une lettre au pape Alexandre VII, André Akhidjan s'intitule lui-même « évêque maronite » ; il appelle en effet le patriarche de cette Nation son patriarche, auquel il doit obéissance¹⁵. De même, dans une lettre datée du 16 septembre 1658, le patriarche Etienne Douaïhi, qui succédait à Safrâoui, parle d'André comme d'un évêque maronite¹⁶. On doit donc en conclure qu'à cette époque il n'existait pas d'autre évêque maronite à Alep.

En réalité, André Akhidjan était en fonction comme évêque de la « Nation Syrienne », et avait été agréé comme tel par le gouvernement turc, et, en 1659, par Rome¹⁷. Donc, en fait, il n'était pas évêque maronite d'Alep.

Korolevskij, dans son article « Alep » dans le dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, donne la liste des premiers évêques maronites d'Alep. En tête de liste vient Elie el-Ehdéni (1638-1659)¹⁸. Or, ce nom ne figure nulle part dans les documents que nous venons de citer. Korolevskij lui-même admet d'ailleurs qu'il n'est pas très sûr des noms des deux premiers évêques¹⁹. Il indique

15. CH. K. VON EUW, *The Union of the Syro-Jacobites with Rome in the Mid-Seventeenth Century* (Thèse présentée en 1959 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome, pas encore publiée), p. 86/87, Archiv. de la Prop., Scritt. Rifer., Vol. 235, fol. 9 v.

16. L. c., p. 87 ; Scritt. Rif., Vol. 235, fol. 52 v.

17. V. RABBATH, I p. 454 et W. DE VRIES S. I., *Dreihundert Jahre syrisch katholische Hierarchie*, dans : *Ostkirchliche Studien*, V. (1956), p. 146, et R. DE MARTINIS, *Iuris Pontificii de Propaganda Fide*, Pars I, Tom. I, Rome, 1888, p. 308. Sur l'approbation d'André comme Patriarche, faite par Alexandre VII le 23 avril 1663, cf. W. DE VRIES S. I., *Der selige Papst Innozenz XI. und die Christen des Nahen Ostens*, dans : *Or. Chr. Per.* XXIII (1957), p. 39, note 1.

18. *Dict. d'Hist. et de Géogr.*, II, col. 114.

19. L. c., col. 108.

comme second évêque Joseph Ḥaşrouni (1659-1663). Ici encore, cette affirmation est mise en échec par le fait qu'à l'intronisation du patriarche syrien catholique, André Akhidjan, le 20 août 1662, le patriarche arménien et le patriarche grec étaient présents, mais il n'est fait nulle mention de la présence d'un évêque maronite²⁰.

Le premier évêque qui occupa véritablement le siège maronite d'Alep, et dont l'existence est prouvée, est Gabriel Blouzâni (1663-1704). Au début de son épiscopat, il ne résidait pas de façon permanente dans la ville de son siège ; il n'y passait qu'environ deux mois par an. Nous le savons par le rapport du capucin Jean-Baptiste de Saint-Aignan, rapport daté de 1669 et dans lequel nous lisons : « Unus est etiam Archiepiscopus maronita qui, singulis annis, venit e Monte Libano, ut patriarchæ jus colligat, et postquam duorum mensium spatio moratus est hic, ad Montem Libanum revertitur²¹ ». Il semble cependant qu'il se soit installé définitivement à Alep, plus tard ; c'est ce qu'on peut déduire de la lettre du P. Boisot, S.J. qui écrit, en 1686, à l'Ambassadeur de France à Constantinople, au sujet des Maronites d'Alep : « Ils ont ici un archevêque fort zélé pour le salut de son peuple. Il implore la protection de Votre Excellence et son crédit à la Porte pour avoir la permission d'agrandir son église, en abattant la muraille qui la sépare de la maison voisine...²² ».

En 1695, le patriarche maronite Etienne Douaïhi tente de remplacer Gabriel Blouzâni par un autre évêque. Voici ce qu'en dit le Journal des Carmes : « Ed in fatti al mese di Giugno, mentre eravamo rinchiusi nelle nostre case (à cause de l'interdiction de sortir, donnée par les Turcs), successe qualche turbulenza tra gli Maroniti, all'occasione d'un vescovo dell'istessa nazione, chiamato mutran Giorgios, discepolo di Roma, il quale fu mandato qui dal patriarca delli Maroniti, di stabilirvisi e scacciarne il legittimo pastore mutran Gibrail. Il detto vescovo

20. RABBATH, I, p. 466.

21. IGNAZIO D. S., *Documenti*, p. 150.

22. RABBATH, II, p. 95.

Giorgios essendo giunto qui, nascose la sua intensione di stabilirsi, della quale era consapevole il patriarca, sotto il pretesto di esser fugito dal monte Libano per causa della persecutione delli Amedei. Ma la nazione maronita vedendo che questo vescovo pretendeva che lo nominassero nella messa, come vescovo d'Aleppo, e sapendo che il detto andava seminando discordie tra gl'uni e tra gl'altri, fecere gran rumore e gli dissero che se ne ritornasse presto nel monte Libano, minaciandolo di accusarlo alla giustitia Turchesca...²³ ». Le Quien considère Gabriel Blouzâni, — et nous sommes entièrement d'accord avec lui, — comme étant le premier archevêque maronite d'Alep²⁴.

Gabriel fut élu au siège patriarcal en 1704. Son neveu, Michel Blouzâni, lui succéda sur le siège d'Alep. Le patriarche Jacques 'Aouâd, qui avait été amené par ses évêques à donner sa démission, parle de lui dans une lettre qu'il adressait au Custode de Terre-Sainte, Laurent Cozza, chargé par le Saint-Siège de faire la lumière sur cette ténébreuse affaire. On trouve dans les archives de Terre-Sainte le rapport suivant : « L'ex-Patriarca Giacomo dà notizia al Rmo P. Cozza degli ultimi sforzi dei suoi Emoli e delle buone disposizioni di molti Maroniti. Tra questi fa menzione dei Maroniti di Aleppo, i quali dopo ricevuta la lettera di S. P. Rma avevano scritto al loro vescovo Michele, che si trovava nel Casrouan, facendogli intendere che essi erano fedeli alla S. Chiesa ; e che se egli avesse disobbedito alla S. Chiesa, non l'avrebbero riconosciuto più per loro vescovo. Saida, 17 novembre 1712²⁵ ».

Korolevskij, dans son article cité ci-dessus, dit de cet évêque qu'il avait démissionné en 1724 et s'était retiré au Liban. Il faut donc croire qu'il ne résidait pas de façon permanente à Alep²⁶.

Le successeur de Michel Blouzâni, Germanos Farhât (1725-1732), est loué dans une lettre du Consul de France

23. *L. c.*, p. 21/22, n° 55.

24. *Oriens Christianus*, Tom. III, Paris, 1740, p. 81.

25. CASTELLANI, *l. c.*, (Golubovich Nuova Serie Tom. V) p. 202, n° CXLI.

26. *Dict. d'Hist. et de G.*, II, col. 109.

à Alep, Péleran, comme étant un excellent prédicateur : « D'autres fréquentent assidûment l'église des Maronites pour entendre les sermons de l'évêque de cette nation qui passe pour un habile prédicateur, et qui est en grande vénération parmi tous les catholiques... » (19-3-1728)²⁷. Le Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques annonce un article spécial à paraître à son sujet.

De tout cela, nous tirons la conclusion que la fondation du siège épiscopal maronite d'Alep a eu lieu dans le courant de la deuxième moitié du XVII^e siècle.

G. DE VRIES, S.J.

27. RABBATH, II, p. 386.

COMPTES RENDUS

Dr M. Reisel, The Mysterious Name of Y.H.W.H., éd. Van Gorcum, Assen, 1957.

Cette dissertation érudite, parue dans les *Studia Semitica Neerlandica*, est certainement l'étude la plus fouillée qui existe à présent du nom divin, de sa prononciation et de sa signification, dans la Bible, dans l'usage de l'ancien Israël, et la tradition rabbinique et cabalistique. L'idée centrale est que la révélation à Moïse dans *Exode* III signifie que Dieu va apparaître maintenant comme celui qu'il avait promis d'être pour Abraham et ses descendants : le Dieu qui réalise ses promesses.

LOUIS BOUYER.

Myrrha Lot-Borodine, Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle : Nicolas Cabasilas, éditions de l'Orante, Paris, 1958.

Cette publication posthume où la regrettée Madame LOT-BORODINE avait évidemment mis tout son cœur est comme un testament spirituel. On y retrouve la chaude sympathie, la ferveur d'enthousiasme avec lesquelles cette orthodoxe avait su proclamer sa propre redécouverte de l'Orthodoxie, en particulier dans ses articles célèbres sur la divinisation chez les Pères grecs. Il faut souhaiter que la si riche doctrine liturgico-mystique de Cabasilas, qui avait déjà enchanté les catholiques français du XVII^e siècle, en soit mieux connue des catholiques du XX^e : elle leur apportera ce qui manque le plus jusqu'ici à leur redécouverte de la liturgie, c'est-à-dire l'appréciation de cette spiritualité théologique qui est incluse dans la véritable tradition liturgique.

Il faut avouer, cependant, que cet ouvrage accuse, avec les qualités de l'auteur, ses faiblesses. Je ne veux pas dire seulement l'abondance verbale dont la profusion risque de lasser,

mais un certain manque de critique, voire simplement de précision, qui ouvre d'ailleurs la porte aux systématisations un peu factices. La tendance, trop facile, à dresser en tout et pour tout un Orient mystique, pur, immaculé, face à un Occident rationaliste, terre à terre, radicalement corrompu, en arrive à des extrêmes qui seraient risibles si le fond de tout cela n'était plutôt pénible. Le mélange inextricable du texte et d'une interprétation, très intuitive, mais souvent très subjective, rend trop aisées ces simplifications qu'une méthode philosophique, historique plus rigoureuse, acheminant vers une pensée un peu plus critique à l'égard de ses propres formules, pouvait seule dissiper.

L. B.

Rev. Thomas Arayathinal, Aramaic Grammar (Method Gaspey-Otto-Sauer), I: XII, XIV, 457 pages; II: VIII, XIX, 423 pages. — **Key to the Aramaic Grammar**, I, 82 pages; II, 75 pages, Mannaham, Kerala, Inde, 1957 à 1959.

Cette publication originale témoigne de la prodigieuse vitalité des chrétientés orientales de langue syriaque en Inde depuis trente ans. L'auteur, empruntant la méthode allemande bien connue pour les langues vivantes, ose exposer un enseignement de la langue syriaque, — qui n'est plus maintenant qu'une langue littéraire et liturgique, — en 61 leçons : chaque leçon contient un exposé de grammaire graduée, un vocabulaire, une version et un thème, qui peuvent être contrôlés avec le livret des corrigés correspondants (Key). Ces livres sont employés comme livres de textes à l'Université de Travancore.

En vue des chrétiens des deux obédiences, on a noté l'écriture et la prononciation du syriaque oriental et du syriaque occidental. Les leçons ont de 7 à 20 pages et peuvent demander plusieurs jours d'étude. La présentation n'est pas toujours simplifiée, puisqu'on imagine une déclinaison du nom et du pronom, qu'on traite de l'impératif avant l'imparfait, et que les tableaux paradigmatiques sont dispersés et morcelés ; mais ceux qui auront le courage de suivre jusqu'au bout cet itinéraire seront récompensés et pourront aborder les œuvres si riches de saveur religieuse de saint Ephrem, de Narsaï et de Jacques de Saroug, dont quelques spécimens sont donnés à la fin dans un bref chapitre sur la poésie. L'excellent, mais bref volume de R. ROBINSON, *Paradigms and Exercises in syriac grammar*, Oxford, 148 pages, étant épuisé, c'est sans doute le seul livre pour les

débutants que l'on puisse trouver en Inde, et c'est pourquoi il faut féliciter l'auteur de ce premier essai. Une petite bibliographie des livres en syriaque et des livres liturgiques dont on dispose actuellement en Inde aurait rendu service.

FR. GRAFFIN.

Paul Evdokimov : L'Orthodoxie (Bibliothèque théologique), Delachaux et Niestlé, Paris-Neuchâtel, 1959, 350 pages, 19,50 NF.

On ne saurait trop recommander la lecture de cet ouvrage magistral à tous ceux qui veulent entrer dans l'intelligence de l'Orient chrétien, et plus particulièrement de la tradition orthodoxe héritière des grands Docteurs grecs. Ce livre a été écrit à l'intention d'Occidentaux de tradition latine, et plus spécialement des étudiants des Facultés de théologie protestante. On ne s'étonnera pas en conséquence de voir l'auteur mettre l'accent sur certains points moins familiers à ses lecteurs et durcir peut-être çà et là les traits par lesquels la tradition byzantine orthodoxe se différencie de celle qui s'est établie en Occident à partir des vues développées, en matière d'anthropologie notamment, par saint Augustin. Une place importante est en effet réservée à juste titre à l'anthropologie envisagée sous l'angle de cette « déification » (*théosis*) qui est au cœur de toute la vie spirituelle et ecclésiale de l'Orient grec. Une telle conception exige, pour que soit écarté tout risque de panthéisme, une affirmation très nette de l'absolue transcendance de Dieu et de l'impossibilité de participer à son essence même par voie de connaissance. D'où le caractère apophasique de la théologie que souligne la distinction entre l'essence et les énergies, si difficile à bien comprendre pour des esprits formés dans les perspectives occidentales. On goûtera également les pages consacrées à la prière de l'Eglise, à l'icone et à la liturgie, comme celles qui traitent de l'eschatologie.

Trop longtemps les différentes traditions du monde chrétien sont demeurées à l'écart les unes des autres ; un tel livre montre combien le dialogue peut-être fécond, mais aussi combien il est difficile. La vaste culture de P. EVDOKIMOV et sa parfaite connaissance de l'Occident lui ont permis de proposer, sur bien des points, des vues profondes. Elles récompenseront le lecteur de l'effort qu'exige de lui la lecture d'un texte aussi dense et d'un style parfois extrêmement tendu.

I.-H. DALMAIS.

M. de Fenoyl, s.j., Le Sanctoral copte. Collection "Recherches" publiée sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, tome XV, 200 pages, 1960.

Le P. DE FENOYL vient de réaliser, pour l'Eglise copte, un premier essai qu'il serait bien utile de faire pour les autres rites, (exception faite pour le rite syrien oriental, déjà présenté par MacLean en 1894, et pour le rite bysantin qui vient d'éditer un excellent petit missel), à savoir classer les fêtes du sanctoral actuel, par mois et par groupes ; et, de plus, donner pour les 28 messes communes et les offices du matin et du soir, les références des péripécies de l'Ancien et du Nouveau Testament, du synaxaire et des hymnes ; mais cette énumération, loin d'être sèche, trouve une saveur humaine, religieuse et apostolique dans le bref commentaire où est résumé le sens spirituel des textes indiqués et où sont donnés de courts extraits des « doxologies ».

Ce sanctoral est abondant et nullement refermé sur l'Egypte : relevons, comme originales, la fête de l'entrée du Christ en Egypte, celle des quatre animaux incorporels et des vieillards de l'Apocalypse, livre cher aux premiers chrétiens ; les fêtes des patriarches et des prophètes ; on compte 77 martyrs, 89 Pères de l'Eglise, avec une fête des Conciles ; 57 moines, parmi lesquels saint Martin de Tours, honoré aussi par l'Eglise grecque. Notons encore que le culte de saint Joseph est attesté depuis le VII^e siècle.

Ce livre sera utile, non seulement aux prêtres, pour diriger, animer et donner le sens spirituel de chaque fête, à la manière des monitions en usage dans nos messes, mais encore aux patrologues et aux liturgistes, guidés par les tables de concordance avec les autres calendriers et les rites latin et grec. On regrette cependant le manque d'une table des citations de l'Ecriture et des Pères. L'ouvrage a cette présentation large, aérée, qui fait le succès de la collection. On constate avec plaisir qu'elle s'ouvre peu à peu à d'autres langues que l'arabe. Mais pourquoi tant de fautes d'impression, relevées ou encore oubliées ?

FR. GRAFFIN, S. J.

NOTES SUR L'ANAPHORE SYRIAQUE DE SAINT JACQUES*

Note 14 ; Prière du Voile, page 426.

Comme les Syriens, orientaux ou occidentaux, utilisent plusieurs sortes de voiles, il est utile de dire quelques mots de chacun d'eux. Des confusions ou des erreurs regrettables pourront ainsi être évitées, spécialement par ceux qui lisent les commentaires des liturgies syrienne et chaldéenne dans des traductions occidentales où presque toujours ces différentes sortes de voiles ou de rideaux sont rendues par le même mot « velum », « vela ».

1° Le voile-rideau extérieur.

Le premier de ces voiles est en réalité un rideau, d'un seul ou de deux tenants. Couliissant sur une tringle qui surmonte la porte de communication entre le *Qastrôma*¹ (chœur) et le *Qduš-qudšîn* (Saint des Saints), il ferme l'accès du sanctuaire. Ou bien, s'il est composé de deux tenants, sa partie supérieure reste inamovible, et

* Voir *L'Orient Syrien*, Vol. IV (1959), pp. 425-449.

1. Le Quastrôma (κατάστροφμα) n'est pas précisément le chœur quoiqu'il en fasse partie. Il est le prolongement du sanctuaire (Qduš Qudšîn) dans le chœur, au delà de la porte centrale du cancel, et donc du voile-rideau central. De plain-pied avec le sanctuaire et ayant généralement la même largeur que la porte de celui-ci, le quastrôma forme une sorte d'ambon étroit, surélevé par rapport au chœur, sur lequel se tient le diacre pour adresser ses monitions aux fidèles, lire les korûzwôto et les diptyques. Voir A. RAES, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Rome, 1947, p. 37.

sa partie inférieure se relève ou s'abaisse, en diagonale, à certains moments, découvrant ou cachant aux regards le sanctuaire et l'autel.

Les Syriens lui connaissent plusieurs noms, dont les plus usités sont *sétro*, *phrôso* et *wîlo*. Ils emploient parfois le mot de *sûséfo*, mais ce terme s'applique de préférence au voile-anaphore dont il sera question en troisième lieu.

L'utilisation du voile-rideau au cours de la liturgie a varié selon les époques. Quand il pénétra dans les mœurs liturgiques, à la fin du IV^e siècle, il ne s'ouvrait qu'à de rares instants, par exemple, pour laisser pénétrer dans le sanctuaire l'évêque et ses assistants, après la liturgie des catéchumènes ; pour les impositions des mains, pour la communion des fidèles, etc. ; mais il restait fermé pendant toute la prière eucharistique. Celle-ci se déroulait dans le secret du Saint des Saints. Les fidèles entendaient les prières qui étaient toutes — ou presque — ekphonétiques ; ils s'y associaient par leurs réponses, leurs acclamations, mais ils ne voyaient ni l'autel ni le célébrant. Nous en avons le témoignage dans le *Testamentum Domini* (IV^e ou V^e siècle) :

En signe de l'erreur du peuple antique [les Hébreux], que le rideau (suspendu) devant la porte soit tendu (*néhwé phrîs phrôso d-âphay tar'ô*), pendant qu'il [i. e. l'évêque] offre l'oblation ; et qu'il offre à l'intérieur du rideau (*walgâw ménéh nqâréb*), avec les prêtres, les diacres, les veuves canoniques (etc.) ^{1a}.

La *Didascalie* arabe à l'usage des Coptes témoigne aussi de la fermeture des rideaux pendant le sacrifice.

Cette tradition a dû paraître aux Syriens trop sévère ; ils l'atténuèrent et, au lieu que les moments d'ouverture des rideaux ne soient l'exception, ce furent ceux de leur fermeture qui le devinrent. Selon les usages actuels et qui remontent au moins au IX^e siècle, le rideau est ouvert pendant toute la messe des catéchumènes ² et toute la messe

1^a. I.-E. RAHMANI, *Testamentum D.N.J.C.*, Mayence, 1899, p. 34.

2. De même que, dans l'Eglise romaine, ce n'est pas la messe « privée » qui doit être considérée comme la norme de la célébration liturgique, mais la messe solennelle, ainsi, chez

des fidèles jusqu'au congédiement final, sauf 1°, à la fraction-intinction, et, 2° à la communion du célébrant et du clergé à l'intérieur du sanctuaire^{2a}. Depuis que la liturgie des catéchumènes a été précédée du service de la préparation des oblats sur l'autel, ce service se fait également derrière les rideaux fermés.

les Syriens, c'est la messe pontificale qui rappelle le plus la célébration telle qu'elle se déroulait à l'âge d'or de l'Eglise syrienne, quand le sacrifice divin n'était pas l'offrande du seul prêtre, pour sa piété personnelle, mais l'offrande de la communauté tout entière réunie autour de son évêque.

Or, autrefois, et jusqu'au X^e siècle, dans les églises syriennes, tant orientales qu'occidentales, la liturgie des catéchumènes se faisait, non dans le sanctuaire, mais sur le bima, l'estrade élevée au centre de la nef, au milieu des fidèles, à l'instar du Bima des synagogues juives. Aujourd'hui, à la messe pontificale, l'évêque ne monte à l'autel, pendant la liturgie des catéchumènes, que pour le chant du Trisagion, après la procession de la Petite Entrée. Le Trisagion en effet, ainsi que l'ordonnent les rubriques, doit être accompagné de trois signes de croix sur les oblats et sur le célébrant lui-même. Force donc est pour le célébrant de monter à l'autel. Mais cette coutume ne peut se prévaloir d'une haute antiquité, puisque jusqu'au XIII^e siècle au moins, la plupart des églises syriennes connaissaient encore une procession des oblats, après le renvoi des catéchumènes. Les saints donc ne pouvaient donc pas être sur l'autel pendant le trisagion et l'évêque n'avait pas à monter à l'autel pour les bénir. Ainsi, il participait à toute la messe des catéchumènes à sa cathèdre.

Nous excluons de la liturgie des catéchumènes le ou les services de la préparation des oblats ; ils n'en font pas partie ; ils ne sont qu'une « avant-messe », une simple préparation qui se faisait, jusqu'aux XIV^e siècle, dans une très grande simplicité et ne comportaient notamment aucun encensement. Le quinzième et le seizième siècles les ont considérablement développés et ce développement s'est continué jusqu'au XIX^e siècle.

2^a. Moïse bar Képha (+ 903), ainsi que nous le verrons plus loin, quand il sera question du symbolisme des voiles, témoigne de la fermeture des rideaux au moins pendant la fraction-intinction. Il ne la mentionne pas pour la communion du célébrant. Mais sa description et ses commentaires de cette dernière partie de la liturgie sont d'une si grande brièveté que cela explique peut-être son silence au sujet de la fermeture du voile. Le fait qu'aujourd'hui encore les clercs qui se trouvent dans le sanctuaire reçoivent la communion avant la présentation

S'il fallait formuler une règle, nous dirions que les rideaux sont ouverts chaque fois que la partie de la messe est ekphonétique, même si elle contient quelques rares secrètes (qui, d'ailleurs, sont pour la plupart d'introduction récente) ; et fermés, pendant les fonctions manuelles.

Le service (ou les services) de la préparation des dons sur l'autel est du type « manuel » ; les prières qui le composent sont censées être dites à voix basse³. La fraction-intinction est également manuelle ; aucune prière n'a accompagné cette fonction avant le IX^e siècle, comme on le verra en son lieu. Celles que le célébrant récite aujourd'hui sont dites à voix basse. Il en est de même de la communion du célébrant et du clergé, à l'intérieur du sanctuaire ; elle est dotée, de nos jours, de multiples prières, mais elles sont toutes récentes et se disent à voix basse.

Pour maintenir l'attention des fidèles éveillée pendant que les voiles sont fermés, le diacre, à la Fraction, récite la litanie dite « qatûliqi » à laquelle répond l'assistance, et, à la communion, il lui fait chanter le qatisma ou toute autre hymne appropriée.

Le synode de Charfêt (1888) veut maintenir dans l'Eglise syrienne la tradition du voile-rideau :

Il était de tradition, dans nos églises, que le sanctuaire soit séparé de la nef par un mur percé d'une grande porte face à l'autel majeur, et de deux autres portes plus petites

des saintes Espèces et l'invitation aux fidèles à s'approcher de la sainte Table, indique que cette communion se fait avant que le voile ne s'ouvre pour la communion des fidèles.

Denys bar Salibi (+ 1171) dit clairement que le voile-rideau du sanctuaire se ferme après le *Sancta Sanctis* et la réponse des fidèles. Cf. LABOURT, texte syr., p. 88 : « w-metthéd aphyay tar'o, awkît phrôso ».

3. Ici encore les Syriens orthodoxes et les Syro-malankars sont restés plus fidèles à la tradition relativement ancienne (XV^e/XVI^e) que les Syriens catholiques du Proche Orient. Les prières de préparation des oblats à l'autel continuent à se dire sans que les fidèles entendent la voix du célébrant ou de son diacre ; et les rideaux sont fermés. Généralement, pendant les prières de la prothèse, les clercs, au chœur, chantent tierce et sexte. Les catholiques observent la même règle, sauf aux messes solennelles, et surtout pontificales. Dans ces messes, même la préparation des dons sur l'autel est chantée.

donnant accès aux autels latéraux. Ces ouvertures étaient fermées par des portes en bois munies de serrures. Un rideau pendait de chacune d'elles, qui était relevé ou abaissé pendant la messe ou dans d'autres cas déterminés. Mais aujourd'hui, dans les églises construites récemment, le sanctuaire est séparé de la nef par de larges arcs au lieu de murs. Confirmant ce nouvel usage, nous ordonnons qu'on n'omette pas les rideaux suspendus devant ces arcs, afin qu'ils soient abaissés ou relevés aux moments déterminés, selon les prescriptions du rite⁴.

On ne peut que féliciter, pour une fois, le synode latinisant de Charfet de son effort en vue de maintenir dans son Eglise une tradition qui remonte partiellement au IV^e siècle. Malheureusement cet effort s'est avéré vain. Non seulement aucune des églises dépourvues de cancel ou de rideaux n'en adopta, mais encore, les nouvelles églises, construites depuis le synode, cédèrent à l'engouement d'imiter de plus en plus le standard-modèle dont plus on se rapprocherait plus on se sentirait en communion avec l'Eglise catholique (!) : le standard occidental. Il n'y eut plus ni cancels, ni rideaux, ni ciborium au-dessus de l'autel ; par contre, l'autel fut surélevé de plusieurs marches, il fut doté de nombreux gradins qu'on surcharge de fleurs et de cierges les jours de fête, une table de communion remplaça le cancel, des statues de saints présidèrent au-dessus de l'autel, etc.

On est catholique ou on ne l'est pas !

Cette évolution avait commencé avant le synode de Charfet. Déjà le diaconal de 1876 avait préparé la voie :

S'il y a un rideau à la porte du sanctuaire, et si la messe est « simple », le diacre l'ouvrira. Si non, qu'il soit ouvert depuis le commencement de la messe jusqu'à la fin⁵.

Les rubriques de Mgr NOURY reprennent cette directive et l'aggravent :

4. *Synodus Sciarfensis Syrorum*, (texte latin), Rome, 1896, Chap. III, Art. 5, p. 43.

5. *Kitâb ḥidmat al-quadâdîs al-ḥabriyat wal-iḥtifaliyat wal-i'tiyadiyat*, édition du patriarche Georges Chelhot, Charfet, 1876, p. 28.

Dans les messes privées célébrées par l'évêque, le voile du sanctuaire est ouvert avant le *Miserere*⁶ et ne se referme que lorsque l'évêque a quitté l'autel après sa dévêtue⁷.

Le missel de 1922, enfin, enterre l'usage du rideau :

Autrefois, lorsque le prêtre faisait la fraction et l'inction des mystères, le diacre fermait le rideau de la porte du sanctuaire⁸.

Autrefois ! Qui l'eût cru, surtout de Mgr Raḥmāni qu'on se serait attendu à voir insuffler une nouvelle vigueur à des traditions sur le point de tomber en désuétude ? ! Mais nous voulons espérer, contre tout espoir, que l'enterrement du cancel et des voiles n'est pas définitif.

*
**

Quoique la prière du voile, objet de cette note, ne concerne que de loin le rideau du sanctuaire et se rapporte surtout au voile-anaphore qui couvre les saints dons, qu'il nous soit permis de consacrer quelques lignes aux raisons qui ont, pensons-nous, amené les Syriens, et les autres Orientaux à leur suite, à établir une séparation (le cancel) entre le sanctuaire et la nef, et à munir ce cancel de portes et de voiles. Ces raisons sont valables tout autant pour le voile-anaphore que pour les voiles-rideaux.

Du fait que les Syriens donnent au sanctuaire le nom de *Bēt Qudšo*, (lieu saint), ou celui de *Qduš Qudšîn* (Saint des Saints), de préférence à tous autres, on est amené à conclure, trop hâtivement peut-être, que leur but avait été d'aménager leurs églises, dans la mesure du possible, selon la disposition de la partie la plus sacrée du Temple de Jérusalem.

6. Le psaume *Miserere* est récité par le célébrant devant la porte du cancel, avant d'entrer dans le sanctuaire. Il n'est précédé que de la doxologie initiale et de la prière d'introduction.

7. Ignace NOURY, *Rubriques générales à l'usage du clergé syrien*.

8. *Missale juxta ritum Ecclesiae Apostolicae Antiochenae Syrorum*, édition du patriarche Ignace Ephrem II Raḥmāni, Charfet, 1922, p. 61.

Il est possible, en effet, voire probable, que cette idée n'ait pas été étrangère à l'adoption de rideaux destinés à cacher aux regards le sanctuaire et l'autel qu'il renferme. Les chrétiens de Syrie, et plus particulièrement ceux d'expression syriaque, ne se sont pas fait faute d'emprunter au Temple, à la Synagogue ou aux traditions juives tout ce qui pouvait leur convenir. Nous en avons eu jusqu'ici maint exemple ; nous venons d'en avoir un autre, celui de l'adoption du Bima de la synagogue ; nous en verrons encore un quand nous parlerons du second voile-rideau qui, à l'intérieur du sanctuaire, enveloppe l'autel tout entier, comme une tente. Ces deux rideaux, celui de la porte du sanctuaire et celui de l'autel, correspondent trop aux rideaux du Temple, dont le premier fermait le lieu saint (*Bet Qudšo*), et le second, le Saint des Saints (*Qduš Qudšîn*) pour que cette ressemblance soit entièrement fortuite⁹.

Cependant, il est difficile d'admettre qu'aux trois premiers siècles de l'Eglise, siècles de violentes persécutions entrecoupées d'accalmies, et où les chrétiens se réunissaient quand ils pouvaient et où ils pouvaient, et principalement dans des maisons privées qui n'étaient pas toujours les mêmes, il est difficile d'admettre, disons-nous, que ces chrétiens aient songé à donner à leurs lieux de réunion une ressemblance quelconque avec le Temple de Jérusalem. Si l'on en croit Eusèbe de Césarée^{9a}, c'est après 269 que les églises commencèrent à adopter un certain plan architectural qui leur devint propre, le plan basilical. Jusque-là, les quelques édifices du culte dont il reste encore des traces, ou qui sont mentionnés par les historiographes, comme l'église d'Edesse, emportée par les eaux du fleuve en 201, celle de Doura-Europos, détruite en 260, etc. étaient des constructions de dimensions modestes et de forme très simple^{9b}.

Il en fut autrement quand le christianisme conquit sa liberté et son indépendance et fut même promu au rang de religion d'état à l'égal du paganisme. L'Eglise s'orga-

9. Cf. Epître aux Hébreux, 9 : 1-3.

9a. *Histoire Ecclésiastique*, VII, 13, 2.

9b. A. RAES, *op. cit.*, p. 19.

nisa ; elle acquit ou se construisit des lieux de prières, les meubla selon les besoins du culte, les pourvut de tous les accessoires nécessaires ou simplement utiles.

Mais il ne suffisait pas que l'Eglise devint libre pour qu'aussitôt le facteur « Temple de Jérusalem » jouât un rôle dans la disposition des différentes parties des églises chrétiennes. Deux siècles et demi s'étaient écoulés depuis la destruction de ce Temple pour que son souvenir soit resté vivant dans la mémoire des Chrétiens, et principalement de ceux qui étaient venus de la Gentilité au christianisme. Il faut qu'un autre facteur, plus puissant que celui d'un souvenir, ait joué un rôle prépondérant pour amener ce retour vers une disposition des lieux conforme à celle du Temple de Jérusalem.

Le Temple avait été conçu selon les indications données par Moïse pour l'aménagement du Tabernacle ; et ces indications tenaient compte surtout des besoins psychologiques des Hébreux. Il ne pouvait convenir à des peuples dont la psychologie religieuse était différente de celle des Juifs. Les Païens traitaient très familièrement, cavalièrement parfois, leurs dieux. Ils ne sentaient pas le besoin de les reléguer dans un lieu où personne ne pouvait arriver jusqu'à eux. Ils se contentaient d'élever un dais au-dessus de leurs statues et d'en interdire l'accès par une balustrade basse et à claire-voie.

Il en était tout autrement des Juifs. Yahwéh était surtout pour eux le Dieu vengeur, le Dieu terrible, le Dieu des armées, le Dieu jaloux, le Dieu qui châtiât sévèrement le moindre manquement. Ce qui rapprochait les Juifs de Dieu, c'était la crainte beaucoup plus que l'amour. Il était donc nécessaire que le lieu que Dieu avait choisi pour s'y trouver plus que partout ailleurs soit défendu contre tout regard profane. Le grand-prêtre lui-même ne pénétrait à l'intérieur du Saint des Saints qu'une seule fois par an, et encore fallait-il qu'il ait d'abord offert un sacrifice et emporté le sang avec lui :

Or, ces choses étant ainsi disposées, les prêtres entraient tous les jours dans le tabernacle extérieur et y accomplissaient leur service. Mais le tabernacle qui se trouve à l'intérieur du premier, le grand-prêtre y pé-

nétrait une seule fois par an avec du sang qu'il offrait pour lui-même et pour les transgressions du peuple ¹⁰.

Jusqu'à la paix de l'Eglise, les Chrétiens vivaient dans une certaine familiarité (dans le sens étymologique du mot) respectueuse avec le plus auguste des sacrements, l'Eucharistie. Ils l'emportaient chez eux ; le *Pater familias* le distribuait tous les matins à ceux de sa maison ; on le prenait avec soi dans les déplacements, les voyages, etc.

Avec Cyrille de Jérusalem (315-386), cette familiarité s'atténue. Un sentiment qui s'accorde peu avec l'intimité confiante se fait jour dans les écrits patristiques, celui de la crainte révérentielle. Certes, Dieu reste notre Père ; Jésus est toujours notre Frère ; mais le sacrement de son amour doit nous inspirer une grande crainte ; nous devons, conscients de notre indignité, trembler à sa vue, en sa présence.

Et ce sentiment nouveau, né à Jérusalem, se répand à travers toute la Syrie, mais pousse plus particulièrement vers le Nord, vers la grande métropole Antioche, et finit par conquérir tout l'Orient. Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem en sont pleines. Un demi-siècle plus tard, les homélies de saint Jean Chrysostome (347-407), prononcées à Antioche, l'expriment fréquemment. Quelques années plus tard encore, et un peu plus au Nord, Théodore de Mopsueste (315-418) met l'accent, beaucoup plus que ses prédécesseurs, sur le sentiment de crainte que doivent nous inspirer les saints mystères ¹¹.

Quelle différence entre les expressions d'Ephrem († 373) et celles de Théodore ! dans son hymne *De Sacerdotio*, le *Prophète des Syriens* écrit :

Viens, regarde le prêtre à l'Eglise,
et contemple-le avec diligence.

10. Epître aux Hébreux, 9 : 5-7.

11. On peut se demander si les Pères syriens de culture hellénistique, tels que Cyrille de Jérusalem, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, n'avaient pas été influencés, inconsciemment peut-être, par les « mystères » païens, très en vogue aux IV^e et V^e siècles dans l'empire romain. La question vaut la peine d'être étudiée.

Il le (i. e. Jésus dans l'Hostie) prend dans ses mains
 et le dépose sur l'autel afin qu'il devienne nourriture.
 Avec confiance (*wab-farrhésia*), comme un membre de la
 il converse avec le Père. [famille (*bar bayto*),
 Il lui dit : « Donne moi ton Esprit
 Afin qu'il vienne et descende sur l'autel.
 Qu'il consacre le pain [qui y est] déposé
 Afin qu'il devienne le corps de ton [Fils] unique ».
 Il lui raconte [Sa] Passion et [Sa] mort ;
 Il lui décrit [Ses] plaies.
 Et la Divinité n'a pas honte
 Des plaies de son Fils premier-né.
 Il dit au Père caché :
 « Voici ton Fils élevé sur la croix ;
 Ses vêtements sont rougis de sang,
 et son côté percé par la lance » ; [...]
 Les anges, au ciel sont surpris
 De voir jusqu'où sont arrivés les Terrestres.
 Ils sanctifient et gardent le silence,
 Et ne se demandent pas où Il habite.
 Mais les terrestres, fils de la poussière,
 L'embrassent et Lui donnent des baisers ¹².

Comparons ce bref passage de l'hymne de saint Ephrem sur le Sacerdoce avec ce que dit Théodore de Mopsueste, dans sa deuxième Homélie mystagogique sur la messe, au sujet des « saints mystères », des dons qui ne sont pas encore consacrés :

Quant à nous, puisque nous est apparue la grandeur du don qui avait été d'avance montrée au prophète, et que déjà est accompli pour nous le sacrifice dont nous avons ordre d'accomplir le mémorial en cette liturgie maintenant proposée devant nous, — abaissant notre regard à terre, nous nous tenons tous avec une (si) grande révérence que, regarder même vers la grandeur de cette liturgie, nous ne le pouvons pas.

Mais nous nous servons des paroles redoutables des puissances invisibles pour montrer la grandeur de la miséricorde qui, sans que nous l'attendions, s'est répandue en nous. La crainte ne sort pas de notre conscience

12. RAHMANI *I Fasti della Chiesa Patriarcale Antiochena*, Rome, 1920, pp. VII-IX.

(*re'yóno*) ; tout au cours de la liturgie également, soit avant de crier « Saint », soit après, c'est à terre que nous abaissons le regard, à cause de la grandeur de ce qui se fait ; et c'est la même crainte que, comme il faut, nous montrons.

Or, le pontife, lui aussi, s'associe totalement de la voix aux puissances invisibles ; il prie, lui aussi, et glorifie la divinité ; et il est, lui aussi, dans la crainte de ce qui se fait, parce que c'est justice qu'il n'y soit pas moins que les autres ; mais il est obligé plus que tout le monde d'être dans la crainte et le tremblement de ce qui se fait, parce qu'une liturgie si redoutable, c'est lui qui l'accomplit pour tout le monde¹³.

Et voilà les Chrétiens amenés à une communion de pensée avec les Juifs, partageant avec eux le sentiment de crainte, révérentielle, sans doute, mais crainte quand même. Cette affinité psychologique les porte alors à faire ce qu'avait fait Salomon pour cacher aux profanes la vision du Saint des Saints, non pour imiter les Juifs, mais parce que les mêmes causes produisent les mêmes effets.

L'un de ces effets fut d'ériger une barrière entre les fidèles et les Mystères redoutables. L'antique balustrade à claire-voie, obstacle moral, s'éleva jusqu'à devenir un mur ou une cloison de séparation effective, avec des portes munies de serrures et des voiles, interdisant ainsi, non seulement l'accès au sanctuaire, mais même la vision du Saint des Saints, sauf à de rares moments. Le sacrifice ne se fit plus au milieu des fidèles assemblés, *circumstantibus*, comme le dit à deux reprises le missel romain, mais derrière le cancel, à l'intérieur du voile, comme dans le Saint des Saints du Temple de Jérusalem.

Théodore connaissait-il déjà le cancel et ses rideaux. Il ne le semble pas, quoique leur utilisation dans les régions plus méridionales de la Syrie fût antérieure d'un demi-siècle à ses catéchèses. Il n'en parle pas dans ses homélies. Mais Narsaï, son disciple, témoigne, quelque cinquante ans plus tard, de leur existence dans les églises nestoriennes, mais il n'en fait pas un long commentaire :

13. R. TONNEAU, *Les Homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, (Coll. *Studi e Testi*), Citta del Vaticano, 1949, II^e homélie sur la messe, § 9, p. 547.

Le mystère est le symbole de tout ce qui a été et qui sera ; mais l'Eglise figure, par ses mystères, seulement ce qui a été.

L'Eglise cache ses mystères par un voile (sétro) au regard de ceux qui sont dehors ; et le prêtre accomplit les mystères secrètement à l'intérieur du lieu saint.

L'Eglise réjouit seulement ses enfants et ses fils baptisés et oints, par la participation à ces mystères adorés qu'elle accomplit ¹⁴.

La crainte, ne fût-elle que révérentielle, finit par engendrer un autre sentiment qui en est le corollaire psychologique normal, celui de la culpabilité. On craint de n'avoir pas eu à l'égard de la chose sacrée tout le respect, toute la vénération qu'on lui doit ; on a peur d'en avoir été trop indigne. Il faut donc solliciter de Dieu sa pitié, sa miséricorde pour notre faiblesse, notre fragilité ; lui demander pardon de notre insuffisance, de notre indignité, de nos défaillances.

Le sentiment de crainte et son corollaire, le sentiment de culpabilité, vont donc s'exprimer verbalement dans la liturgie (et c'est là leur second effet), après s'être exprimés matériellement, dans les églises, par le cancel et les voiles. Le formulaire des anaphores n'en est que peu affecté ; il était déjà plus ou moins fixé ; mais les monitions diaconales, qui l'étaient moins, accueillent l'expression de ces sentiments. Elles veillent à ce que les fidèles s'en pénètrent tout au cours de la liturgie sacrée, et plus particulièrement encore dans ses moments les plus augustes. Et ces monitions, on les retrouve, plus ou moins développées, dans toutes les messes orientales, ce qui est une preuve de leur antiquité. Nous ne prendrons ici, comme exemple, que l'anaphore de saint Jacques, et plus particulièrement l'*Ordo Communis*, l'anaphore elle-même ayant peu varié.

Quand le prêtre (autrefois, le diacre) découvre les saints dons en enlevant le voile-anaphore qui les cachait au regards, le diacre dit : « Tenons-nous bien ! Tenons-nous avec crainte ! Tenons-nous avec dignité !... Dans la crainte de Dieu, regardons en esprit cette oblation redoutable et sainte... ».

14. A. MINGANA, *Narsai Doctoris Syri Hymni et Carmina*, Vol. II, Mossoul, 1905, Mimro 17, p. 171.

Pendant que le prêtre lit, à voix basse, la secrète de l'Epiclèse, le diacre invite l'assistance à se tenir dans la crainte : « Comme elle est effrayante cette heure, et terrible ce moment, mes bien-aimés, où l'Esprit-Saint descend... Soyez debout et en prière, dans la tranquillité et la crainte. Priez ! »

Avant le *Sancta Sanctis* de l'élévation, le simple et bref *Attendamus* des *Constitutions Apostoliques* et de l'anaphore grecque de saint Jacques s'est transformé en « Regardons avec crainte et tremblement » ; et les fidèles répondent : « Sois compatissant, toi qui es bon, et aie pitié de nous ».

Aie pitié de nous ! Eleison !

Ces expressions, ou leurs semblables, pénétrant dans la liturgie, s'y installent. Elles occupent leur place et plus que leur place ; elles se multiplient ; elles pullulent ; elles forment comme un *leit-motiv* de beaucoup de prières qui seront composées après que les sentiments de crainte et de culpabilité se soient introduits dans une communauté. Elles s'emploient à temps et à contre-temps, là où elles répondent à un besoin et là où elles ne répondent à aucun besoin, jusqu'à ce que, complètement vidées de leur sens par l'abus qui en est fait, elles n'incitent plus les fidèles ni à la crainte, ni à la frayeur ; elles ne réveillent plus en eux d'autre sentiment si ce n'est peut-être celui de la lassitude. Elles finissent par devenir un cliché tout fait et propre à n'importe quel usage, un « bouche-trou » qu'on utilise quand on ne sait plus que dire.

« Morÿo mrahmôno, rahém 'layn w-'adarayn : Seigneur miséricordieux, aie pitié de nous et secours-nous ! » — « Kyrie eleison : Seigneur, aie pitié ! ».

Nous n'avons jamais essayé de compter le nombre de fois la première de ces deux expressions revient dans la messe syrienne (y compris surtout l'avant-messe et la liturgie des catéchumènes) ; aurons-nous la patience de compter les fois où la seconde revient dans la messe byzantine, et spécialement dans les multiples litanies diaconales qui caractérisent cette liturgie ? ^{14a}.

14^a. Sous quelle influence ces expressions déprécatives ont-elles pris une si large place dans la liturgie ? Il semble bien

La litanie diaconale est, croit-on communément, inspirée de la prière juive dite « des Dix-huit Bénédictions ». Ces bénédictions n'appelaient aucune réponse de la part de l'assistance à qui il suffisait d'écouter et de s'unir d'intention avec celui qui priait en son nom. Les litanies diaconales chrétiennes n'appelaient, non plus, aucune réponse de la part des fidèles. Le diacre égrenait devant l'assemblée les intentions pour lesquelles il l'invitait à prier. Peut-être y avait-il un léger temps d'arrêt, de silence, entre l'énoncé d'une intention et celui de la suivante, pour permettre à la communauté de faire sienne cette intention et de la recommander à Dieu dans le secret de son cœur, mais aucun auteur ancien ne nous en donne la certitude, pas plus qu'autrefois entre le *Flectamus genua* et le *Levate*, dans le rite romain. Nous avons au moins la certitude que certaines litanies fort anciennes ne comportaient aucune réponse de la part des fidèles.

A Jérusalem, le *Kyrie eleison* est très fréquent, comme en témoigne Ethérie dans sa *Peregrinatio ad loca sancta* (fin du IV^e ou commencement du V^e siècle) :

« ... l'évêque se lève, se tient debout devant les candélabres, c'est-à-dire devant la grotte qui renferme le saint Sépulchre ; un des diacres fait mémoire de chacun, comme c'est l'habitude. Chaque fois qu'un diacre prononce un nom, toujours un grand nombre d'enfants de chœur

que ce soit sous l'influence des moines, dont ces expressions constituaient les oraisons jaculatoires les plus fréquentes. Les moines consacrent leur vie à la pénitence et à la recherche de la perfection. L'oraison jaculatoire « Seigneur, aie pitié de nous et secours-nous » répond parfaitement à ces deux grands principes de la vie monastique. Répétée, ainsi que le *Kyrie eleison*, très fréquemment dans la journée, elles se sont finalement introduites dans certaines parties de la liturgie, au fur et à mesure que ces parties se développaient.

Les évêques syriens étaient tous choisis parmi les moines ; leur résidence épiscopale était la plupart du temps le monastère de la ville de leur siège, où ils continuaient à vivre, dans la mesure où leurs fonctions le leur permettaient, la vie monastique. Aussi n'y a-t-il eu de leur part aucune opposition à l'introduction dans la liturgie de ces formules qu'ils avaient à chaque instant sur les lèvres.

(*pisinni*) qui sont là debout répondent *Kyrie eleison*, comme nous disons, nous : Seigneur ayez pitié » ¹⁵.

Le *Testamentum Domini* (IV^e-V^e s.), par contre, contient plusieurs litanies diaconales, et dans aucune d'elles on ne voit les fidèles s'associer par une réponse verbale aux intentions exprimées par le diacre. Tout au plus signifient-ils leur accord avec le diacre, et l'évêque qui clôt la litanie, par un *Amen* final qui englobe toutes les intentions énoncées ^{15a}, à l'instar des Juifs qui sanctionnaient par un *Amen* final la prière des XVIII Bénédictions.

Le VIII^e Livre des *Constitutions Apostoliques* contient, lui aussi, de nombreuses litanies diaconales. Les fidèles répondent *Kyrie eleison* quand le diacre les invite à prier pour les catéchumènes : « Catéchumènes, priez ! Que tous les fidèles prient pour eux avec attention, disant *Kyrie eleison...* » (VI : 1). « Or, pour chacune de ces [intentions], que le diacre dit, que le peuple réponde *Kyrie eleison*, et, avant tous, les enfants » (VI : 9). Par contre, aucune réponse n'est indiquée dans la litanie qui précède le *Sancta Sanctis* et qui correspond à la *Qatûliqi* de la liturgie syrienne. Comme dans le *Testamentum Domini*, les fidèles se contentent d'un *Amen* final.

L'Eglise nestorienne, que son éloignement des centres de culture hellénistique protégeait quelque peu de l'influence des Pères syriens d'expression grecque, et qui a pu ainsi conserver certaines traditions originales, perdues par l'Eglise syrienne occidentale, connaissait encore au VIII^e siècle une litanie diaconale sans réponse des fidèles. Témoin Abraham bar Lipheh, qui explique à sa façon les raisons pour lesquelles les litanies diaconales ont été introduites dans la liturgie et l'office divin :

Puisque nous, Chrétiens, sommes un seul corps dans le Christ, nous prions tous pour l'ensemble de nos frères, selon le commandement de Notre Seigneur. Et puisque, parmi nous, nombreux sont ceux qui s'occupent des choses de ce monde et ne sont guère attirés par la prière ; et

15. H. PETRE, *Ethérie, Journal de voyage*, (Coll. Sources Chrétiennes), Paris, 1948, p. 193.

15a. RAHMANI, *Testamentum Domini*, p. 89.

quand ils viennent [à l'église], ne savent que dire ; et que plusieurs sont attirés par la prière, mais ne savent comment prier, à cause de cela cette litanie a été ordonnée, afin que toute l'assemblée y participe par la réponse qu'elle fait. C'est pourquoi, toute la communauté, les femmes comme les enfants, et tout le peuple, prennent part à cette demande, sollicitant de Dieu, avec les prêtres, ses miséricordes pour toute la communauté.

Mais le fait que le diacre dit la dernière litanie étant seul, et que tout le peuple garde le silence, chacun priant à part soi, nous fait comprendre que les prêtres de l'église prient ensemble pour tous les hommes ¹⁶.

Nous ne voulons pas faire ici le procès du *Kyrie eleison* qui a envahi toutes les liturgies orientales. Qu'on nous permette cependant de préférer à cette réponse toujours la même les réponses variées de la litanie des Saints de l'Eglise latine telle qu'elle se dit de nos jours : « Ora pro nobis » — « Libera nos, Domine » — « Parce nobis, Domine » — « Te rogamus audi nos » — et de préférer davantage encore ces réponses très pertinentes de la litanie du Qatûliqi, que nous trouvons dans un vieux manuscrit du couvent de Saint-Marc à Jérusalem :

Un ange de paix et de miséricorde, mes frères, demandons-(le) en tout temps au Seigneur. *R.* Accorde-le nous, Seigneur, dans ta clémence.

La tranquillité aux églises, la paix aux monastères, la sauvegarde bonne pour leurs prêtres et leurs enfants, mes frères, demandons-les en tout temps au Seigneur. *R.* Accorde la paix, Seigneur, dans ta clémence.

Que nous soyons de vrais chrétiens qui soient agréables à Dieu par les bonnes œuvres de justice, mes frères... *R.* Rends-nous en dignes, Seigneur, dans ta clémence.

Que nous soyons sauvés, nous, nos défunts et notre assemblée, du feu qui ne s'éteint pas, des vers qui ne meurent pas, et des souffrances qui n'ont pas de fin, mes frères, demandons... — *R.* Sauve-nous, Seigneur, dans ta clémence.

Que ces mystères purs et saints qui ont été offerts en sacrifice (*etkahan*) nous soient le viatique de salut ; que par eux nous soyons sauvés du feu dont son menacés

16. CONNOLLY, *Auctoris Anonymi Expositio Officiorum Ecclesiae*, II, Louvain, 1954, p. 152, 153.

les méchants et qui brule ceux qui font le mal, mes frères,... — R. Délivre-nous, Seigneur, dans ta bonté.

Qu'ils soient pour la guérison complète des malades, la consolation pour ceux qui sont dans l'épreuve, la libération pour ceux qui sont dans les fers, le retour pour ceux qui sont au loin, la sauvegarde pour ceux qui sont proches et le rassemblement de ceux qui se sont éparpillés, la concorde et l'amour pour ceux qui sont divisés, la nourriture et le rassasiement pour les pauvres, le pardon total pour les pécheurs, l'exaltation pour le sacerdoce, la pureté pour les diacres, la paix entre les royaumes, la cessation des guerres, le repos pour les défunts, et pour nous, le pardon des péchés et des offenses... mes frères... — R. Fais(-le), Seigneur, dans ta bonté.

Mais non ! L'envahissant *Kyrie eleison* a tôt fait de supprimer ces réponses et d'occuper leur place, et la place de beaucoup d'autres encore. Le diacre invite-t-il les fidèles à se bien tenir, *Stomén kalos* ? *Kyrie eleison*, répondent ces derniers. Qui ne voit que cette réponse, prise dans son sens littéral de « Seigneur, aie pitié » n'est pas à sa place ?

Le *Kyrie eleison*, dépouillé désormais de tout sens, et de celui de la crainte plus que de tout autre, a fini par servir à « farcir » certaines formules fort anciennes qui n'en avaient nul besoin. Ainsi le trouvons-nous voisinant avec le *Halléluyah*, qui exprime l'allégresse, et non la crainte, pour farcir le Trisagion qui clôt le chant de Šafro, les dimanches et fêtes :

Tu es saint, ô Dieu, Halléluyah !

Tu es saint, ô Fort, Quryélayson !

Tu es saint, ô Immortel, toi qui as été crucifié pour nous, aie pitié de nous.

Le *Kyrie eleison*, alternant avec le *Hallehuyah*, servira encore à farcir certaines strophes de la si belle prière du soir de saint Ephrem, chantée à complies des fêtes du carême.

Les expressions qui ont le même sens que le *Kyrie eleison* foisonnent dans la liturgie syrienne, à l'exception cependant de l'anaphore. Nous n'en donnerons qu'un seul exemple. Dans la prière des fidèles qui précède l'anaphore, pendant que, entre le proïmion et le sedro de l'Introït, le prêtre impose l'encens, le diacre dit :

Devant le Dieu miséricordieux, devant son autel purificateur, devant ces mystères divins et célestes, et devant ces dons (anaphora) redoutables et saints, de l'encens est versé par les mains du prêtre honoré ;

Prions tous et sollicitons du Seigneur la miséricorde et la pitié. — R. Seigneur miséricordieux, aie pitié de nous et secours-nous ^{16a}.

Cette demande de pitié est si bien entrée dans les mœurs liturgiques syriennes, que le prêtre ou l'évêque qui impose l'encens là dira lui aussi :

Pour l'honneur et la louange de la Trinité sainte, de l'encens est versé par mes mains faibles et pécheresses. Prions tous et sollicitons du Seigneur la miséricorde et la pitié. Seigneur miséricordieux, aie pitié de nous et secours-nous.

Et voilà comment une monition diaconale et la réponse que lui font les fidèles sont devenues partie du formulaire sacerdotal !

*
**

La crainte révérentielle que les Pères syriens inspirèrent aux fidèles, au IV^e siècle, à l'égard de l'Eucharistie, s'étendra plus tard à tout ce qui touche aux Mystères sacrés, notamment à l'autel, aux vases de l'autel, à ses linges et au sanctuaire tout entier. Les dons eux-mêmes, bien avant leur consécration, deviennent l'objet d'une grande vénération.

16^a. L'invitation du diacre à demander au Seigneur sa pitié et sa miséricorde s'explique facilement à cet endroit. Il a été dit à plusieurs reprises que l'encens était considéré comme ayant une vertu de purification, d'absolution des péchés. En vue de cette purification, le diacre invite l'assistance à se faire humble devant Dieu, à solliciter son pardon au moment où l'encens est versé.

Dans l'Eglise syrienne, c'est l'ecclésiastique le plus élevé en dignité, prêtre ou évêque, qui impose l'encens. Le prêtre n'a pas le droit de l'imposer quand un évêque est présent. Quand au diacre dont c'est la fonction d'encenser (un encensoir lui est confié au moment de son ordination), il n'a jamais le droit d'imposer l'encens, contrairement à ce qui se pratique couramment dans le rite byzantin où le diacre présente au célébrant l'encensoir déjà fumant. Doit-on chercher une relation entre le pouvoir d'imposer l'encens et celui d'absoudre des péchés ?

L'autel, chez saint Paul, symbolise le Christ : « Nous avons un autel dont les desservants de la Tente n'ont pas le droit de se nourrir ¹⁷ ». De même chez saint Ignace ¹⁸, et chez Optat de Milève ¹⁹. Chez les Syriens, il symbolise tout autant la sainte Trinité : le centre de l'autel est l'image de Dieu le Père, le coin gauche (côté Evangile), celui du Fils ; et le coin droit (côté Epître), celui du Saint-Esprit. En encensant l'autel, le prêtre syrien donne trois coups d'encensoir au centre, en disant : « Adoration au Père miséricordieux » ; trois autres coups d'encensoir au coin gauche, en disant : « Adoration au Fils compatissant », et enfin trois au coin droit, en disant : « Adoration à l'Esprit-Saint vivificateur ». Mais l'autel symbolisera surtout le tombeau qui reçut le corps très saint du Sauveur, comme on le voit chez tous les commentateurs de la liturgie : Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Narsai, Georges des Arabes, Jacques d'Edesse, Abraham bar Lipheh, Moïse bar Képha, Denys bar Salibi etc.

Les dons destinés à être eucharistiés seront cachés aux yeux des fidèles eux-mêmes par un voile étendu au-dessus d'eux (voile-anaphore), et portés solennellement en procession. Ils figureront le corps du Christ descendu de la croix et porté au tombeau, qui est l'autel. On agira de même à l'égard de l'eau destinée au baptême, à l'eau consacrée dans la nuit de l'Epiphanie, aux saintes huiles avant leur consécration, etc.

Le sanctuaire devient, lui aussi, un objet de vénération et de respect : Il est la demeure de Dieu, plein de sa majesté ; les anges y descendent au moment du sacrifice et volettent au-dessus des Mystères.

Le respect dû au sanctuaire est poussé si loin, à l'égal presque de celui qui est dû à l'Eucharistie, qu'on peut parfois se demander si le principal n'est pas devenu le secondaire et *vice versa*, et si la sévérité dont font preuve les canonistes syriens n'est pas une réplique des prescriptions de la Loi concernant le Saint des Saints du Temple de Jérusalem. L'accès du sanctuaire est formellement interdit,

17. Hébreux, 13 : 10.

18. Epître aux Ephésiens, VII.

19. Contra Donatistas, VI, 1.

sauf pour des raisons sérieuses, à quiconque n'est pas constitué dans les ordres majeurs, prêtre ou diacre. La diaconesse elle-même reçoit l'imposition des mains de l'ordination à la porte du cancel, et non à l'intérieur du sanctuaire.

Le patriarche Théodose († 896) autorise un « frère » à entrer dans le sanctuaire et à y allumer les cierges ; mais cette autorisation se limite au cas où aucun prêtre ou diacre n'est là pour le faire.

Jacques d'Edesse se montre moins intransigeant :

Puisque c'est une ancienne coutume, dans les pays d'Orient, d'honorer le sanctuaire en ne le laissant pas fouler aux pieds par tout le monde, autant que possible il [i. e. le prêtre] ne permettra pas au jeune servant d'entrer dans le sanctuaire lorsqu'il lui sera facile de faire lui-même le nécessaire. Mais si la chose presse et est urgente, il peut le permettre, surtout si c'est l'un des enfants attachés à l'église, en l'avertissant toutefois de ne pas toucher la sainte Table ²⁰.

Le prêtre lui-même ne peut pénétrer dans le sanctuaire que sous certaines conditions. L'une des résolutions liturgico-canoniques des Pères dira :

On ne permettra pas d'entrer près de l'autel au prêtre et au diacre qui n'a pas fait la prière de la nuit (*Lilyo*) ; mais il communiera à la porte.

Le canon 25 des canons dits *des Apôtres* avait autorisé l'empereur à entrer dans le sanctuaire et à y prendre place durant la célébration des saints Mystères. On connaît le sentiment de saint Ambroise à ce sujet. Ce canon des apôtres, entériné par le concile in Trullo (692), dans son canon 2, gêne cependant les Ethiopiens, pour qui nul n'a le droit de se tenir dans le sanctuaire s'il n'est pas revêtu des ordres sacrés. Aussi, pour respecter une tradition qu'ils considèrent inviolable, et ne voulant pas froisser la susceptibilité de l'empereur, lui confèrent-ils le diaconat en même temps qu'il est sacré empereur.

Le respect au sanctuaire s'étend (qui l'eut cru !) à la

20. NAU, *Les Canons et les Résolutions canoniques*, Paris, 1906, p. 38 ; LAMY, *Dissertatio de Syrorum Fide et Doctrina*, Louvain, 1859, p. 101.

poussière ramassée par le diacre, quand il le balaie. Peut-être parce qu'elle peut contenir des miettes de parcelles consacrées. Les balayures ne peuvent pas être jetées n'importe où, de peur d'être foulées aux pieds ; et Jacques d'Edesse, dans sa réponse au prêtre Addaï Philopon, s'exprime ainsi à leur sujet :

Il convient d'enterrer dans un champ et surtout dans un lieu pur la poussière recueillie dans le sanctuaire, et ne pas la jeter dans un réservoir d'eau. Si cependant ce réservoir ne servait qu'à désaltérer les fidèles, et non pas à laver, et à désaltérer les animaux, il ne serait pas répréhensible de jeter dans un réservoir la poussière ainsi recueillie ²¹.

Cette résolution contient en germe l'autorisation de donner la poussière du sanctuaire aux fidèles pour qu'ils la mélangent avec l'eau qu'ils boiront. Mais Jacques d'Edesse l'exprimera plus clairement encore dans une autre réponse :

Si les malades demandent avec foi qu'on leur donne de la poussière du sanctuaire afin de la mettre dans leur nourriture ou leur boisson, pour leur soulagement ou leur guérison, on peut leur en donner. Mais s'ils en demandent pour l'attacher [i. e. pour en faire un sachet] et le suspendre sur eux, ou pour en répandre sur leurs lits, ou dans leurs maisons, ou dans leur étable, ou dans la boisson de leurs troupeaux, ou pour la pendre au cou de leurs bestiaux, il ne faut pas la leur donner, quand bien même ils la demanderaient avec foi ²².

Les Occidentaux du XX^e siècle trouveront-ils ces résolutions canoniques excessives ? Peut-être ! Le « trop » nous semble cependant préférable au « trop peu ». Les Orientaux peuvent avoir exagéré l'expression de leur respect envers le « sacré » ; les Occidentaux ont, de leur côté, exagéré dans le sens contraire.

L'Oriental, habitué à voir le sanctuaire, et surtout l'autel, entourés d'une très grande vénération, est tout étonné quand, assistant à une messe de mariage, en Occident, il aperçoit les fauteuils et les prie-Dieu des époux

21. *NAV, op. cit.*, canon 15, p. 56.

22. *Ibid.*, c. 13, p. 45.

placés dans le sanctuaire même. Il éprouve un certain malaise quand il voit les laïcs, hommes ou femmes, pénétrer librement dans le Saint des Saints, toucher l'autel, parfois même monter sur la Table sainte pour en garnir les gradins de fleurs et de cierges. Il ne comprend pas comment il peut être permis à des chœurs, surtout s'ils sont mixtes, de prendre place dans le sanctuaire, fût-ce derrière l'autel, pour exécuter les chants liturgiques. Il s'émeut, parce qu'il a gardé profondément ancré dans son âme le respect — même extériorisé — du sacré.

Le synode de Charfet, tout latinisant qu'il soit, n'a pas osé aller à l'encontre de ce sentiment du respect dû au sanctuaire. Il a atténué les rigueurs des canons mentionnés ci-dessus, mais il a maintenu l'interdiction absolue, pour les femmes, de franchir la porte du cancel, quelques raisons qu'elles en aient :

Notre discipline ne permet pas aux laïcs, même s'ils sont des notables, de pénétrer dans le sanctuaire, à moins que ce ne soit avec l'autorisation du prêtre et pour une raison valable, par exemple pour le balayer, l'orner ou toute autre cause semblable ; que cela soit fait en dehors du temps de la divine liturgie. Quant aux femmes, il leur est absolument interdit d'entrer dans le sanctuaire, selon le canon 44 du concile de Laodicée et la tradition en vigueur chez nous jusqu'à maintenant²³.

*
**

Dans les pages ci-dessus, rien n'a été dit du symbolisme qui s'est attaché au voile-rideau. Ce n'est pas que ce symbolisme n'ait pas existé chez les Syriens, tant orientaux qu'occidentaux. Bien au contraire, les Pères et les Docteurs de l'Eglise syrienne, qu'ils soient d'expression grecque comme Jean Chrysostome et Sévère d'Antioche, ou d'expression syriaque, y attachent une grande importance.

Mais ce symbolisme est le même, à peu de choses près, pour le voile-rideau extérieur, le voile rideau intérieur et le voile-anaphore. Il en sera donc question après que ces deux derniers voiles auront été décrits.

(à suivre)

G. KHOURI-SARKIS

23. *Synodus Sciarfensis*, chap. III, art. V, § 7, p. 44.

UNE HOMÉLIE ANONYME SUR LA CRÉATION DU MONDE

Introduction

L'homélie qui est l'objet de la présente étude appartient à la même série de cinq traités que celle sur « *la transgression d'Adam* »¹. Le texte syriaque est le quatrième dans le manuscrit *Add. 17, 189* du *British Museum* à Londres². J. J. OVERBECK, dans son édition, la place en tête de toute la série³.

Ce traité sur « *la création du monde* », qui, dans le manuscrit, compte quatre folios (fol. 9^{ro} - 12^{vo}), nous est, lui aussi, parvenu en mauvais état : le commencement manque, et entre le premier et le deuxième folios conservés, on constate l'absence d'une partie qui devait comporter un ou plusieurs folios.

Commençons par donner une synopse du numérotage des folios du manuscrit et de celui des pages de l'édition imprimée : fol. 9^{ro} commence p. 74, ligne 3, premier mot ; fol. 9^{vo} p. 75, ligne 8, dernier mot ; fol. 10^{ro} p. 76, ligne 8, premier mot ; fol. 10^{vo} p. 77, ligne 6, dernier mot ; fol. 11^{ro} p. 78, ligne 6, 2^e mot ; fol. 11^{vo} p. 79, ligne 6, 3^e mot ; fol. 12^{ro} p. 80, ligne 5, 4^e mot ; fol. 12^{vo} p. 81, ligne 4, premier mot.

Le texte, tel que M. OVERBECK l'a fait imprimer,

1. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 159-182, 253-292.

2. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, vol. II, Londres, 1871, N° DXXXIV, p. 407.

3. J. J. OVERBECK, *S. Ephræmi Syri, Rabulæ Episcopi Edesseni, Balæi, Aliorumquæ Opera Selecta*, Oxford, 1865, pp. 74-81.

donne, à quelques détails près, une impression fidèle du manuscrit. Si l'on désire obtenir une reproduction exacte de l'œuvre du copiste, il faut mettre un point sur le premier *'ôlaph* de *'alôhc*, p. 78, ligne 16 ; sur le *qoph* de *nešbûq*, p. 81, première ligne ; et ajouter les *s^eyômé* au mot *ruhé*, p. 77, ligne 24.

Il nous semble inconséquent d'écrire *bôtarken* en deux mots, p. 74, ligne 9 ; par contre en un seul mot, p. 76, lignes 3 et 8. En consultant le manuscrit, on remarque que, dans le premier cas, la ligne étant presque pleine et ne laissant assez de place que pour la première partie du composé, le copiste a bien été obligé de couper le mot.

*
**

Nous faisons suivre une traduction aussi littérale que possible du texte syriaque, renonçant à une forme littéraire à laquelle se prêterait d'ailleurs bien peu le style de l'auteur.

Dans cette homélie aussi, on constate dans presque chaque alinéa combien l'auteur dépend des conceptions des exégètes antiochiens qui avaient fait une étude si approfondie des premiers chapitres de la *Genèse*. Aux endroits où cette influence est nettement perceptible, le lecteur trouvera des renvois, et, au bas de la page, dans les notes, les ouvrages auxquels nous le renvoyons⁴.

4. Editions utilisées :

Jean Chrysostome — *Homiliæ in Genesin*, dans J.-P. MIGNÉ, *Patrologiæ Cursus Completus, Series Græca*, vol. LIII-LIV, Paris, 1862.

Théodore de Mopsueste — *Codex Barberinus Græcus 569* dans R. DEVRESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Citta del Vaticano, 1948 (abrég., Barb.) ; W. REICHARDT, *Joannis Philoponi de opificio mundi Libri VII*, Leipzig, 1897 (abrég., dans Phil.) ; E. SACHAU, *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca*, Leipzig, 1869 (abrég., *Fragm.*).

Théodoret de Cyr — *Quæstiones in Genesin*, dans J.-P. MIGNÉ, *PG*, vol. LXXX, Paris, 1864.

*Homélie sur la création du monde**Traduction*⁵

... [le commencement manque] (fol. 9r^o) (p. 74) « et Il [Dieu] créa le ciel et la terre et l'air et l'eau et, avec eux, les êtres⁶ invisibles et raisonnables, se trouvant entre le ciel (5) et la terre⁷. »

« Or, au moment où ils sont venus à l'existence, ils ne connaissaient pas Dieu. Car comment auraient-ils pu connaître celui qu'ils ne pouvaient voir ? Comme ils avaient à apprendre au sujet de Dieu, Il fit⁸ d'abord la création dans les ténèbres. Et ensuite Il fit entendre une voix (10) ordonnant et disant : « *Que la lumière soit* » (*Gen.*, I : 3). Immédiatement la lumière fut créée, afin que ceux qui ne voient pas Dieu, parce qu'ils étaient du nombre des êtres invisibles et raisonnables, entendent la voix qui ordonne et voient la lumière qui est créée, et soient stupéfaits de voir (15) qu'une telle chose suffisait pour éclairer de façon grandiose la création qui se trouvait dans les ténèbres, et acquièrent ainsi une foi sans partage envers son Créateur [le Créateur de la lumière]. »

Car ceux qui entendaient la voix et voyaient au même instant l'ouvrage accompli, ne pouvaient plus (20)

5. Dans la traduction, nous avons placé entre crochets les mots que nous avons ajoutés pour la clarté de la phrase.

Les passages de l'homélie anonyme que nous avons placés entre un demi-crochet et un appel de note contiennent des interprétations que l'on retrouve chez les exégètes antiochiens aux ouvrages desquels les notes renvoient (voir note 4).

Il nous est agréable d'exprimer ici notre gratitude au Révérend Père F. Graffin, S. J. qui a eu l'obligeance de lire notre traduction et de proposer quelques corrections.

6. Trad. litt. : *natures*.

7. Théodore, dans *Phil.*, pp. 35 : 18-22, 44 : 11-20, *Fragm.*, pp. 6 : 15-7 : 15 (trad., pp. 4 : 19-5 : 3), Théodoret, *Q.* III, cc. 80 C-81 C.

8. A la différence du manuscrit nous lisons 'abdoh au lieu de 'abdeh.

douter du Créateur. Mais ils considéraient ceci, (notamment) que, étant invisible et incompréhensible (p. 75) et supérieur à tout, et que, sa nature inexprimable n'ayant⁹ qu'à donner un ordre pour faire ce qu'elle veut, Il a aussi donné la connaissance de lui-même aux créatures. Or, l'excellence de la nature de ce qui venait d'être créé — car la lumière était supérieure (5), à tout (être) venu à l'existence — et le fait que, alors qu'elle n'existait pas, elle avait été amenée à l'existence rien que par un ordre, les convainquait nécessairement que c'était l'Auteur (de toutes choses) qui les avait créés, eux aussi, avec le ciel et la terre, de même (fol. 9v°) qu'Il avait créé la lumière de rien, afin qu'elle éclairât de sa lumière toute la création (10) visible¹⁰.

« Aussi est-ce donc pour cette raison que le prophète qui nous a raconté ces choses, c'est-à-dire le bienheureux Moïse qui, en une révélation divine, a écrit sur ces choses venues à l'existence — parce qu'il n'avait pas pu connaître ces choses d'une autre manière, puisqu'aucun homme n'avait été présent (15) lorsqu'elles furent amenées à l'existence —, mais (il l'a écrit) comme quelqu'un qui (l') a appris par le Saint-Esprit, et qui transmet à tous les hommes ce qu'il écrit sur ce qu'il a appris comme (un sujet d') enseignement général¹¹ — « Or, à propos des choses qui furent créées les premières, il [Moïse] ne signale pas que la voix de Dieu ait précédé leur venue à l'existence.

Car il n'a pas écrit : (20) Au commencement Dieu dit : Que le ciel et la terre soient, mais seulement ceci : « *Au commencement Dieu fit le ciel et la terre* » (Gen., I : 1), parce que là où il n'y avait point de créature qui pût être enseignée et apprendre au sujet de Dieu, la voix était superflue ; tandis qu'elle était nécessaire (25) pour l'instruction des êtres qui n'existaient pas (encore)¹² —

9. A la différence du manuscrit nous lisons *meṭul d°* au lieu de *meṭul*.

10. Théodore, dans Phil., p. 57 : 23-25, *Fragm.*, p. 4 : 5-13 (trad., pp. 2 : 38-3 : 8), Théodoret, Q. IV, cc. 81 C-84 C.

11. Théodore, *Fragm.*, p. 13 : 12-22 (trad., pp. 8 : 28-9 : 4).

12. Trad. litt. : de celui qui n'existait pas.

Dieu n'ayant pas besoin de voix : il lui suffit de vouloir pour amener à l'existence le ciel et la terre, et toutes les choses, (p. 76) les unes visibles et les autres invisibles, qui ont été créées avec ceux-ci.

De même que, pour les choses qui furent produites les premières, Il n'usa nulle part de voix, ainsi il [Moïse] dit à propos de toutes choses qui (furent créées) plus tard, qu'elles furent amenées à l'existence par la voix divine, nous apprenant (de la sorte) que, aussi longtemps (5) que les êtres qui avaient à apprendre au sujet de Dieu n'existaient pas (encore) ¹³, la voix par laquelle furent créées les choses faites (plus tard) n'était pas (encore) nécessaire. Mais après qu'ils [les anges] furent amenés à l'existence, avec le ciel et la terre,... [*un folio au moins manque ici*]

... (fol. 10r°) qui fut créé. Ensuite Il [Dieu] fit naître les animaux de toute espèce : de l'eau, les espèces qui nagent et les oiseaux ; de la terre (10), les reptiles et les quadrupèdes. Mais avant la venue à l'existence de ceux-ci, une voix d'abord se fit entendre. Il apprenait ainsi à tous ces (êtres) invisibles et raisonnables (déjà nommés) à connaître la puissance et la sagesse de celui qui les avait créés et que c'est lui qui est l'Auteur de tout ¹⁴.

「Pourquoi et pour quel usage (15) a-t-Il fait chacune des choses visibles ? Afin de rassembler et d'unir par un seul lien la création, après tous ces (êtres), Il fit l'homme le dernier de tous, ayant une âme apparentée aux (êtres) invisibles et raisonnables, tandis que, d'autre part, le corps s'apparente aux (êtres) visibles, afin que, dans ce vivant unique, tout (20) convergeât vers un seul (être) ¹⁵, (c'est-à-dire) vers cet (être) dont Il fit, d'une part, le corps de terre ; l'âme, d'autre part, de rien ¹⁶.

13. Trad. litt. : celui qui avait à apprendre, n'existait pas.

14. Théodore, dans Phil., pp. 53 : 25-54 : 12, *Fragm.*, pp. 4 : 13-5 : 5 (trad., p. 3 : 9-23).

15. Trad. litt. : serait réuni en un seul.

16. Théodore, dans Théodore, Q. XX, cc. 109 C : 8-112 A : 2, *Fragm.*, p. 7 : 18-24 (trad., p. 5 : 5-12).

「Car, puisqu'Il fit pour nous la lumière visible, de quelque chose qui n'existait pas, afin de nous apprendre qu'Il est l'Auteur des (choses) visibles, lui qui, de rien les ¹⁷ a amenées à l'existence, ici on croit plus volontiers (25) qu'Il les [les êtres invisibles] a faits aussi de rien. Car Il a créé l'homme le dernier de tous. L'âme immortelle et raisonnable qui est parente des (êtres) (p. 77) invisibles, Il la fit de rien, afin que, en toutes ces choses, les légions invisibles et raisonnables soient convaincues de son activité créatrice. C'est pourquoi il est écrit au sujet de l'homme qu'il a été créé à son image ¹⁸.

「De même que ceux qui ne voient pas les rois (eux-mêmes), (5) honorent les rois qui se trouvent au loin, par l'honneur qu'ils rendent à leurs images, ainsi Dieu commanda aussi (fol. 10v°), que, dans l'homme, toute la création convergeât vers un seul être ¹⁹, afin que, par la manière dont il [l'homme] fut produit et par la sollicitude (de Dieu) à son égard, fût connu le Dieu de tout, à qui est rendu honneur par les choses faites pour lui [pour l'homme], (10) quand les choses qui sont ordonnées sont accomplies dans l'amour et la crainte de Dieu. Or, des fruits sont produits par les choses visibles, c'est-à-dire la terre et le ciel et l'air et l'eau et le feu. Par ses fruits [de la terre] l'homme et les bêtes sur terre sont maintenus en vie : les uns (15) sont adaptés à notre service, d'autres sont utiles pour notre plaisir, afin qu'on sache clairement que toutes les choses visibles sont pour l'usage de l'homme ²⁰.

「Quant aux (êtres) invisibles et raisonnables, Il [Dieu] les institua guides des visibles pour déterminer leur marche à tous (20) à leur service [des hommes],

17. A la différence du manuscrit nous lisons *'enen* au lieu de *'enun*.

18. Théodore, *Fragm.*, pp. 5 : 20-6 : 3 (trad., pp. 3 : 36-4 : 5).

19. Trad. litt. : serait réuni en un seul.

20. Théodore, dans Théodoret, *Q.* XX, c. 109 A : 12-C : 2, *Fragm.*, pp. 24 : 12-25 : 2, 28 : 14-17 (trad., pp. 15 : 17-26, 17 : 36-18 : 3).

selon l'utilité de ceux qui sont sur terre, conformément à la volonté de Dieu. Dans le service qu'ils rendent, ils [les guides] font preuve d'une grande mesure de soumission à Dieu par leur sollicitude à notre égard, comme le dit le bienheureux Paul : « *Ils sont tous des esprits au service (de Dieu), envoyés pour le service (25) de ceux qui doivent hériter de la vie* » (*Epître aux Hébreux, I : 14*)²¹.

Par le fait que, dans l'homme, Il [Dieu] a fait converger vers un seul être²² la venue à l'existence de toute la création, et par le fait qu'elle [la création] est toute à son usage et qu'il a besoin d'elle, et que, dans son ensemble, elle se porte nécessairement (p. 78) à son secours, il se trouve que l'homme tient lieu d'image (de Dieu), parce que, sur l'ordre divin, tout ce qui a été créé le sert assidûment, et rend ainsi à Dieu ce grand et excellent honneur (5). Tous les éléments²³ s'empressent d'accomplir, conformément à l'ordre (fol. 11r^o) divin, toutes les choses qui sont profitables et utiles pour nous.

C'est ici que la bonne et la mauvaise disposition des (êtres) raisonnables devient manifeste et visible. Quant à ces (êtres) raisonnables et invisibles, ceux d'entre eux qui aiment (10) Dieu et gardent sans cesse son commandement, font, conformément à l'ordre divin, les choses qui sont un secours pour l'homme et pour l'ensemble. Par contre, ceux qui ont méprisé la volonté de Dieu et ont dévié vers l'opposition²⁴, c'est-à-dire les démons, visent à faire tout (15) comme pour nuire aux hommes. Car, comme ils ont vu qu'Il [Dieu] a donné à l'homme (le pouvoir) de tenir lieu d'image de Dieu pour toute la création, ils manifestent leur mauvaise disposition à l'égard de Dieu en nuisant à l'homme, puisqu'ils ne peuvent en rien frustrer la nature de Dieu.

De même (20) qu'un révolté, lorsqu'il est loin et éloigné du roi, et qu'il ne peut lui nuire (directement), ma-

21. Théodore, dans Théodoret, Q. XX, c. 109 C : 2-7, *Fragm.*, p. 20 : 5-14 (trad., pp. 12 : 30-13 : 3).

22. Trad. litt. : a réuni en un seul.

23. Le texte syriaque donne 'eqôré.

24. Le texte syriaque donne *hôlen dalqublo*.

nifeste sa mauvaise volonté à son égard en détruisant les images du roi, ainsi en est-il de Satan dans la guerre continuelle qu'il nous livre : sa mauvaise disposition envers Dieu est blâmée²⁵. De même ceux (25) qui sont de bons serviteurs, c'est-à-dire les anges, manifestent leur bonne volonté envers Dieu, en accomplissant les choses qui (leur) ont été ordonnées, et en faisant, dans la mesure où ils le peuvent, les choses utiles à l'image (p. 79) divine²⁶.

De même que, de la manière que nous avons exposée²⁷ ci-dessus, Dieu a appris à ces (êtres) raisonnables et invisibles, à connaître²⁸ sa force et sa sagesse, ainsi Il a instruit l'homme par la force de l'âme, parce que celui-ci est un (être) raisonnable (5). Ce qu'Il a enseigné aux anges par son enseignement (fol. 11v°), Il ne (le) leur a pas appris uniquement pour eux-mêmes²⁹, mais aussi pour les hommes. Car ceux qui étaient destinés à porter secours aux hommes, et à lui [à l'homme] témoigner leur soin et leur sollicitude³⁰ comme à l'image (10) divine et au vivant qui, par l'âme qu'il possède, leur est apparenté, recevraient donc nécessairement l'enseignement véritable, pas uniquement pour eux-mêmes, mais aussi pour les hommes. De la même manière aussi, dans sa grande sollicitude, Il apprend suffisamment à l'homme à le connaître lui-même, (15) comme nous l'apprenons par les saintes Ecritures.

Car Il fit de terre le premier homme qui est notre père à tous, tout en ne le faisant pas comme les bêtes qui sont privées de raison. Car les bêtes, Il les fit mâles

25. Le texte syriaque donne *meṭk^{es}es*.

26. Théodore, dans Phil., p. 250 : 6-15. Cf. aussi *Fragm.*, pp. 18 : 15-19 : 3, 19 : 19-20 : 5 (trad., p. 12 : 7-14). Les lignes 19 : 19-20 : 5 sont en mauvais état, M. SACHAU ne les a pas traduit.

27. Trad. litt. : dite.

28. A la différence du manuscrit nous lisons 'aleph au lieu de 'al^ophan.

29. A la différence du manuscrit nous lisons *meṭulōt^hhun* au lieu de *meṭulōt^heh*.

30. Trad. litt. : le soin de leur sollicitude.

et femelles en même temps. Mais pour l'homme (20), (Il ne le fit) pas ainsi : Il forma d'abord de terre (l'être) mâle et, après lui, Il fit (l'être) femelle semblable à lui, d'une côte qu'Il lui prit pendant le sommeil qu'Il avait fait tomber sur lui. Car l'Écriture dit ceci : « *Le Seigneur Dieu dit : Il n'est pas bon³¹ qu'Adam soit seul. Je lui ferai (25) une aide (qui est) semblable à lui* » (Gen., II : 18). « *Et le Seigneur Dieu fit tomber un sommeil sur Adam, et celui-ci s'endormit. Et Il prit une de ses côtes et referma la chair à sa place. Et le Seigneur Dieu produisit une femme de la côte qu'Il avait prise (p. 80) d'Adam* » (Gen., II : 21-22), étant, elle aussi, un être humain. Car le mâle et la femelle sont également des êtres humains, parce qu'ils sont de la même nature, comme aussi les autres êtres vivants sont un, et comme (aussi chez eux) la nature de (l'être) mâle (5) et femelle est la même.

Or, Il attendit (fol. 12r^o) avant de faire (l'être) femelle et ne le fit que plus tard, afin que, après avoir été le premier à venir à l'existence, Adam, par la manière dont la femme fut faite, semblable à lui et sortie plus tard de lui, pût apprendre à son propre sujet que c'était son Auteur qui l'avait créée, elle aussi. Car Il ne fit pas (l'être) mâle (10) et femelle différents l'un de l'autre. Mais le Créateur et l'Auteur des deux est un seul et le même : Dieu³².

C'est pourquoi les païens qui sont dans l'erreur devraient avoir honte, quand ils disent que tout ce qui est au monde s'est créé et a surgi de soi-même, et qui attribuent au néant le pouvoir de se créer lui-même, et disent que le monde n'a point (une Providence) qui le dirige (15). Leur folle erreur³³ cependant est réfutée par l'écrit du bienheureux Moïse qui, par l'action du Saint-Esprit, a légué clairement dans son livre, à tous ceux qui viendraient au monde, (la description de) toutes ces choses qui avaient précédé sa propre venue au monde, et

31. Trad. litt. : beau.

32. Théodore, *Fragm.*, pp. 25 : 12-26 : 17 (trad., p. 16 : 1-29).

33. Trad. litt. : la folie de leur erreur.

qui a transmis à toute (20) la terre l'enseignement concernant ces choses afin que le souvenir en soit gardé ³⁴.

Après que Dieu donc eût produit le premier de notre espèce, Il lui donna une connaissance exacte (des choses), afin qu'il sût que celui qui l'avait créé, lui, avait tout produit. Il lui donna donc la sagesse, afin qu'il connût aussi l'avenir, de sorte que, par prophétie, il dise déjà les choses futures. Que disait-il, (25) lorsqu'il vit la femme venir vers lui ? « *Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair. Celle-ci sera appelée femme parce qu'elle a été prise de l'homme. C'est pourquoi* (p. 81) *l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme. Et tous deux, ils deviendront une seule chair* » (Gen., II : 23-24) ³⁵. Parce qu'ils forment un seul corps, ils engendreront d'autres hommes, semblables à eux-mêmes, (fol. 12v^o) afin que des hommes (engendrés) par des hommes continuent à exister, en (5) générations successives ³⁶, et demeurent, notre espèce étant perpétuée par procréation ³⁷.

Dieu rassembla aussi tous les animaux devant Adam. Et tous se tenaient devant lui, remplis de grande crainte. Car, avant qu'il eût péché, aucun animal ne lui inspirait de crainte, et il n'avait pas (10) peur non plus qu'un seul d'entre eux lui nuise, avant d'avoir péché et d'être soumis à un jugement de mort. Car tous les animaux et les reptiles et (autres animaux) semblables se tenaient devant lui comme devant (leur) chef, conformément à l'ordre de Dieu son Créateur ³⁸.

Gloire lui soit rendue, et au Fils (né) de lui, et à l'Esprit (15) vivant et saint. Et que sa miséricorde soit sur moi dans l'éternité. Amen.

34. Théodore, *Fragm.*, pp. 10 : 6-16, 11 : 23-12 : 12, 13 : 12-22 (trad., pp. 6 : 28-7 : 1, 7 : 30-8 : 4, 8 : 28-9 : 4), Chrysostome, VII 4, c. 65.

35. Théodore, *Barb.*, fol. 55, DEVRESSE, p. 20, n. 1, fragm. II, Chrysostome, XV 3, c. 122.

36. Trad. litt. : par leurs générations.

37. Théodoret, Q. XXX, c. 128 B-C.

38. Théodoret, Q. XVIII, c. 97 B : 9-14, Chrysostome, III 2, cc. 591-592.

Annotations

La tradition exégétique d'Antioche.

Le lecteur qui prendra la peine de consulter les ouvrages auquel il est référé dans les notes se trouvant au bas des pages précédentes, sera frappé par le rapport entre l'homélie anonyme et *l'Interprétation du Livre de la Création* de Théodore, non seulement dans l'enchaînement des idées, mais souvent même jusque dans le choix des termes³⁹.

Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que bien peu de chose nous a été conservé de cet ouvrage volumineux : l'exégèse de quelques versets, qui figure dans les chaînes grecques ; un certain nombre de passages que Jean Philopon cite ou résume dans son *De opificio mundi*, pour les réfuter ensuite ; puis, dans une traduction syriaque, deux sections de l'introduction au commentaire, et des fragments de l'explication des trois premiers chapitres de la *Genèse*. C'est tout. Malheureusement nous ignorons comment l'évêque de Mopsueste a interprété les versets 19 et 24 du chapitre *II* de la *Genèse*.

Quand pourtant l'on retrouve dans les *Quaestiones et Responsae* de Théodoret⁴⁰ la même explication de *Gen.*, *II* : 19 et 24 que chez l'homéliste inconnu, on constate

39. Hom., p. 74 : 3 = *Fragm.*, pp. 3 : 1, 6 : 22, Hom., p. 74 : 4 = *Fragm.*, p. 1 : 13, Hom., p. 75 : 17 = *Fragm.*, p. 14 : 19, Hom., p. 75 : 26-27 = *Fragm.*, pp. 5 : 22, 24-25, 6 : 1, 5, Hom., p. 76 : 3 = *Fragm.*, p. 4 : 17, Hom., p. 76 : 9-10 = *Fragm.*, p. 6 : 8-9, Hom., p. 76 : 11-13 = *Fragm.*, p. 3 : 12-13, Hom., p. 76 : 16 = *Fragm.*, p. 7 : 23, Hom., p. 76 : 18 = *Fragm.*, p. 7 : 21, Hom., p. 76 : 19 = *Fragm.*, p. 7 : 24, Hom., p. 77 : 2 = *Fragm.*, p. 4 : 5-6, Hom., p. 77 : 7 = *Fragm.*, p. 9 : 19, Hom., p. 77 : 7-10 = *Fragm.*, pp. 24 : 17-25 : 2, 29 : 7-8, Hom., p. 80 : 3-5 = *Fragm.*, p. 26 : 12-13, Hom., p. 80 : 15 = *Fragm.*, p. 10 : 8, 24, Hom., p. 81 : 5 = *Fragm.*, p. 27 : 1. Cf. aussi l'homélie sur « la transgression d'Adam », p. 82 : 16 = *Fragm.*, p. 14 : 22, Hom., p. 83 : 22-23 = *Fragm.*, p. 14 : 20, Hom., p. 86 : 12 = *Fragm.*, p. 20 : 13, Hom., p. 86 : 13 = *Fragm.*, p. 20 : 23-24.

40. Théodoret, QQ. XXX, XVIII, cc. 128 B-C, 97 B : 9-14.

une fois de plus dans quelle mesure ce dernier dépend des grands représentants de la tradition exégétique d'Antioche.

Il n'y a donc pas lieu de s'étonner⁴¹ si, sous certains rapports, l'homélie anonyme présente des traits de ressemblance avec les conceptions d'Ephrem⁴² et de Jean Chrysostome⁴³. Cependant la différence d'interprétation de la doctrine de la pré-créeation des anges⁴⁴, et de l'expression *imago Dei*⁴⁵ exclut définitivement à l'endroit de notre traité la paternité littéraire de ces deux commentateurs, comme celle de Basile de Césarée.

L'exégèse de Narsai.

Un des bastions de la tradition d'Antioche dans l'Orient était l'Ecole des Perses à Edesse. Nous avons cherché dans cette ville le traducteur de l'homélie sur « *la transgression d'Adam* »⁴⁶. C'est au même milieu qu'appartenait Narsai, qui, pendant de longues années fut, d'abord élève, plus tard professeur à Edesse avant de devenir directeur de l'Ecole de Nisibe, qui venait d'être fondée. Dans cette dernière ville, il poursuivit en territoire perse l'enseignement qui avait un jour fait la célébrité d'Edesse.

Dans ses homélies⁴⁷ on rencontre presque tous les thèmes de notre traité anonyme : la création des anges

41. Voir *L'Orient Syrien* vol. V, 1960, pp. 172-181, 276-277.

42. Hom., p. 81 : 6-14 et R.-M. TONNEAU, *Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii*, Louvain, 1955, pp. 30 : 27-31 : 2 (trad., p. 23 : 3-9) (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 152 et 153).

43. Hom., pp. 74 : 3-5, 75 : 26-76 : 1 et Chrysostome XII 1, c. 99, Hom., pp. 80 : 20-81 : 5 et Chrysostome XV 3, c. 122.

44. Hom., pp. 74 : 3-5, 75 : 5-10, 75 : 26-76 : 7 et S. GIER, *Basile de Césarée Homélies sur l'Hexaéméron*, Paris, s. d., pp. 104-107 (*Sources chrétiennes*, vol. 26) = PG, vol. XXIX, 13A.

45. Hom., pp. 76 : 14-78 : 7, Ephrem, p. 23 : 24-30 (trad., p. 17 : 15-21), et Chrysostome IX 2, cc. 77-78.

46. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 287-288.

47. A. MINGANA, *Narsai doctoris syri Homiliae et Carmina*, vol. I et II, Mossul, 1905.

en même temps que celle du ciel et de la terre⁴⁸, le ciel et la terre comme limites extrêmes contenant tout le reste⁴⁹, la voix de Dieu qui parla : « *Que la lumière soit* » afin d'instruire les anges⁵⁰, l'inspiration de Moïse par le Saint-Esprit⁵¹, l'activité créatrice de Dieu qui se manifesta dans le silence aussi longtemps qu'il n'existait pas d'êtres raisonnables⁵², la convergence de toutes les créatures vers un lien commun⁵³, la création de la lumière et de l'âme tirées du néant⁵⁴, l'homme qui représente Dieu comme l'image du roi, lorsque celui-ci est loin⁵⁵, les êtres visibles⁵⁶ et invisibles⁵⁷ qui sont au service de l'homme, la création séparée de l'homme et de la femme⁵⁸ et le caractère prophétique des paroles d'Adam concernant Eve⁵⁹.

Les citations bibliques.

Il est permis d'admettre que le commentaire de Théodore est la source de l'exégèse de Narsaï. Ce dernier suit de si près « l'Interprète » qu'il cite *l'Épître aux Hébreux* (chapitre I : 14) non point selon la Peshitto, mais dans une traduction syriaque du texte de la bible grecque⁶⁰. Notre traité anonyme⁶¹ donne aussi, dans le même contexte d'idées, cette citation selon les Septante.

48. O. c., II, pp. 58 : 15-17, 184 : 2-6, 193 : 2-3, 210 : 22-211 : 4.

49. O. c., II, pp. 58 : 16-17, 211 : 1-4.

50. O. c., II, pp. 174 : 18-175 : 2, 176 : 2-4, 184 : 8-11, 17-22, 193 : 8-10, 208 : 11-17, 209 : 23-25, 210 : 14-15.

51. O. c., II, pp. 180 : 14-181 : 16.

52. O. c., II, pp. 184 : 6-8.

53. O. c., II pp. 70 : 10-12, 100 : 4-8, 103 : 7-8, 189 : 9-12, 197 : 11-14, 207 : 2, 239 : 4-8, 248 : 1-6.

54. O. c., II, pp. 187 : 20-21.

55. O. c., II, pp. 100 : 1-5, 188 : 21-23, 189 : 20-21.

56. O. c., II, pp. 103 : 7-10, 188 : 14-15.

57. O. c., II, pp. 59 : 7, 103 : 11, 179 : 19-20, 188 : 14-15, 191 : 20-21, 219 : 5-8, 230 : 3-4.

58. O. c., II, pp. 189 : 15-18, 197 : 23-198 : 7.

59. O. c., II, pp. 100 : 8-101 : 3, 198 : 3-11.

60. O. c., II, p. 219 : 7-8 et Théodore, *Fragm.*, p. 20 : 7-10 (trad., p. 12 : 32-34).

Outre ce renvoi au Nouveau Testament, l'homéliste inconnu se réfère à cinq reprises à des passages plus ou moins longs de la *Genèse*. Dans *Gen.*, I : 3 la bible syriaque et les Septante sont conformes⁶². Dans deux cas l'homélie suit la P^ešitto⁶³. Contrairement à M. BURKITT qui ne constate qu'une seule fois (et c'est dans l'homélie sur « *la transgression d'Adam* ») l'influence des Septante⁶⁴ nous croyons retrouver aussi cette influence de la tradition grecque dans les citations de *Gen.*, I : 1⁶⁵ et II : 23-24⁶⁶. Dans le premier cas, il ne faut pas chercher bien loin la source du texte sous cette forme : il suffit de consulter l'introduction à *L'Interprétation du Livre de la Création*, de Théodore, pour voir que cette citation sert à y étayer les mêmes arguments⁶⁷.

Une seule citation conforme à la version des Septante ne suffirait pas à justifier la conclusion que l'ouvrage syriaque dans lequel on la trouve, est la traduction d'un original grec⁶⁸. Mais les textes empruntés à la bible grecque sont si nombreux dans le cas qui nous occupe, qu'il ne reste plus aucun doute possible.

La langue de l'original.

Y a-t-il, outre les citations, d'autres indications permettant de conclure que l'homélie est d'origine grecque ?

Comme Edesse comptait des traducteurs connaissant aussi parfaitement le grec que le syriaque⁶⁹, il est ex-

61. Hom., p. 77 : 23-25.

62. Hom., p. 74 : 10.

63. *Gen.*, II : 18, Hom., p. 79 : 23-25, P^ešitto 'e'bed (Septante ποιήσωμεν), *Gen.*, II : 21-22, Hom., pp. 79 : 25-80 : 1, P^ešitto mōryo 'alōho (Septante ὁ Θεός).

64. F. C. BURKITT, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, Cambridge, 1901, p. 77.

65. Hom., p. 75 : 21 'e'bad, Septante ἐποίησεν (P^ešitto b^ero).

66. Hom., pp. 80 : 25-81 : 2 hōšō, Septante νῦν (P^ešitto hōno zabno).

67. Théodore, *Fragm.*, p. 4 : 14-16, cf. aussi p. 6 : 15-17 (trad., pp. 3 : 9-11, 4 : 19-20).

68. Voir *L'Orient Syrien*, vol. V, 1960, pp. 279-282.

69. Cf. E. SACHAU, o. c., p. VI... hoc certe statuerim eum

trêmement difficile de prouver, par des arguments linguistiques, qu'il s'agit d'une traduction. Sans prétendre fournir des preuves, nous voudrions attirer l'attention sur certains points.

Les phrases de notre traité sont en général très longues, et souvent coupées par des parenthèses ; la construction est souvent des plus compliquées. Autant le style de l'homéliste diffère, sous ce rapport, de celui d'un auteur syrien, tel que Jean bar Penkayé⁷⁰ (qui, dans son explication de la création, n'est pas moins dépendant de « l'Interprète »), autant il ressemble à la traduction grecque du commentaire de Théodore sur la *Genèse*.

Lorsque l'auteur inconnu explique que tout ce qui a été créé s'empresse de servir l'homme, il n'emploie ni le terme : tous les êtres (*k'yôné*), ni : tous les éléments (*'estuksé*), mais : toutes les racines (*'eqôré*)⁷¹. Pour autant que nous sachions, le syriaque n'emploie jamais le terme *'eqôré* dans un contexte analogue au nôtre⁷², tandis que, dans le grec, le mot *ἐῖζα* se rencontre quelquefois dans le sens de fondation et principe⁷³.

Dans la comparaison entre Satan et un rebelle qui détruit les statues du roi, l'homéliste ne choisit pas, comme on s'y attendrait, le verbe : manifester (*hawî*), mais : être blâmé (*'etk'ses*)⁷⁴. On serait tenté de croire à un cas de corruption de *'etparas* ou d'un verbe de ce genre, si deux fragments du commentaire de Théodore, dans lesquels il emploie ce même mot dans un contexte

quum linguarum et graecae et syriacae tum materiae theologiae peritissimum fuisse.

70. *K'êlôbo d'eriš melé*. Nous tenons à exprimer ici notre gratitude aux *Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham*, pour avoir mis à notre disposition un microfilm du *Codex Mingana* N° 179 contenant cet ouvrage.

71. Hom., p. 78 : 7.

72. R. PAYNE SMITH, *Thesaurus Syriacus*, vol. II, Oxford, 1901, c. 2970.

73. H. G. LIDDELL — R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, vol. II, éd. rev., Oxford, 1951, p. 1570.

74. Hom., p. 78 : 23. Cf. ligne 22 : *m'ehawe* et ligne 26 : *m'ehawen*.

analogue à celui de notre traité⁷⁵, ne venaient nous fournir une autre explication.

Notre homélie et celle sur « *la transgression d'Adam* » présentent une ressemblance frappante quant au climat spirituel, au style et au choix des termes⁷⁶. Aussi la supposition qu'elle est de la même main n'est aucunement aventurée. Or, nous croyons avoir prouvé, dans notre premier article, que le traité sur « *la transgression d'Adam* » est d'origine grecque⁷⁷. Cette considération, s'ajoutant aux arguments avancés dans les paragraphes précédents, nous confirme dans la conviction qu'un texte grec est, cette fois encore, à l'origine du texte syriaque de l'homélie sur « *la création du monde* ».

*
**

L'homélie sur « *la création du monde* » — un Hexaméron en miniature, dans le style antiochien — n'enrichit pas ses lecteurs de nouvelles conceptions : si jamais un ouvrage s'est caractérisé par le manque total d'originalité, c'est bien ce *turgômo*. Il faut chercher ailleurs son importance : le traité sur « *la création du monde* » montre, de même que l'homélie sur « *la transgression d'Adam* », combien certains milieux syriens tenaient à posséder, dans leur propre langue, des ouvrages écrits selon l'esprit de l'Ecole d'Antioche.

T. JANSMA

75. *Fragm.*, p. 18 : 20 (trad., p. 12 : 11), et p. 20 : 2. (Cette ligne figure dans un contexte en mauvais état. M. SACHAU n'a pas essayé de la traduire). Cf. aussi l'homélie sur « *la transgression d'Adam* », p. 87 : 16.

76. La nature de Dieu est invisible (p. 74 : 21 et p. 84 : 18-19), Dieu veut apprendre aux êtres raisonnables que c'est lui qui est l'Auteur de tout (p. 76 : 12-14 et p. 82 : 5-7, 16), l'âme de l'homme est apparentée aux êtres (litt. natures) invisibles et raisonnables (p. 76 : 17-19 et p. 86 : 5-7), les fruits de la terre sont à l'usage de l'homme (p. 77 : 11-14 et pp. 82 : 2, 84 : 9), les anges viennent au secours de l'homme (p. 78 : 10-11, 25 et pp. 86 : 11-12, 87 : 8-11), les démons ont méprisé la volonté de Dieu et ont dévié (p. 78 : 12-13 et p. 86 : 15-16, 18-19), l'homme peut être instruit par Dieu parce qu'il a une âme raisonnable (p. 79 : 4-5 et p. 84 : 13), Adam fut soumis à un jugement de mort (p. 81 : 11 et p. 84 : 1-2, cf. aussi p. 85 : 23 (Caïn)).

77. Voir *L'Orient Syrien*, vol V, 1960, pp. 279-287.

LA VIE QUOTIDIENNE DU MOINE SYRIEN

suite *

IV. *La vie quotidienne.*

A défaut d'un règlement écrit bien précis, nous pouvons donc nous appuyer sur une tradition monastique et même sur des règles pour déterminer, dans un cadre général, la vie quotidienne du moine syrien. Cette détermination est encore facilitée par les descriptions, que Théodoret et saint Jean Chrysostome nous donnent de la vie monastique syrienne primitive¹.

1) *L'esprit et le milieu monastiques.*

a) Le monachisme syrien a certainement connu des règles orales et écrites, mais on y cherche en vain une définition nette de la vie monastique elle-même. Pourtant les moines sont pénétrés du sens de leur vie, lequel se présente sous différents aspects. Dans les récits de Théodoret, « la philosophie » est surtout un amour du Christ, qui inspire et soutient la vie austère et l'apostolat du moine.

* Voir *L'Orient Syrien*, vol. V. fasc. 3 (1960), pp. 293-330.

1. Les biographies de saint Jean Chrysostome donnent, d'ordinaire, un excellent résumé de la vie monastique syrienne : Chr. BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Munich, 1929. A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1941. A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne* ; LIBANIUS, *Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris. 1959, 329-346.

D'après saint Ephrem le monachisme est surtout une institution de pénitence, une vie caractérisée par la souffrance et la conformité avec la Croix². Isaac d'Antioche insiste également sur le détachement : le moine est comme un mort. Sa doctrine ascétique présente la vie du moine comme une alliance, un pacte (qyomo)³, tandis que les règles en expriment la valeur par l'exercice des conseils évangéliques dans le cadre d'une vie communautaire. Ce pacte n'a pas le sens canonique de nos vœux, mais il constitue néanmoins un engagement de toute la personne au service de Dieu et du monastère. Il est dommage que nous n'ayons pas de textes de la cérémonie de la tonsure ou de la prise d'habit. Cette cérémonie existait certainement à cette époque. Plus tard, à cette occasion, les « abbés », dans leurs homélies, parleront toujours du pacte : ils s'appuyaient, certainement, sur une tradition très ancienne.

b) LES CONSEILS ÉVANGÉLIQUES.

L'organisation monastique est surtout conçue dans le but d'observer les conseils évangéliques.

Dans les explications ascétiques et les institutions elles-mêmes, l'accent est mis sur la virginité. Des mesures très sévères sont prises pour sauvegarder cette vertu éminente, l'ornement du paradis⁴.

La pauvreté consiste dans l'esprit de détachement total, le dénuement, plutôt que dans la misère ou dans le renoncement complet à la propriété personnelle (pauvreté effective). Les moines peuvent posséder quelques biens, bien que tout appartienne au monastère, sous la direction

2. O. HENDRIKS, *Une œuvre magistrale sur saint Ephrem le Syrien*, dans : Charbel, *Le Liban Mystique*, 2 (1959) 458-462.

3. Qyomo désigne à la fois le moine et l'état monastique.

4. La virginité n'était pas l'objet d'un vœu extérieur. « Virgini manus non imponatur sed voluntas sola eam virginem facit ». Voir : *Constitutions d'Hippolyte*. Th. SCHERMAN, *Die allgemeine Kirchenordnung*, I, 53. H. KOCH, *Virgines Christi : Die Gelübte der Gottgeweihten Jungfrauen in der erste drei Jahrhunderte*, (T. und U. 31) Leipzig, 1907. VÖÖBUS, *History of Asceticism*, p. 184-208.

du supérieur : le monastère lui-même peut avoir seulement les provisions qui sont absolument nécessaires. Alexandre, le fondateur des moines-acémètes, ne voulait même pas que le monastère eût une provision pour le lendemain. A la fin de sa vie, saint Ephrem déclare qu'il n'a jamais possédé quelque chose en propre. D'ailleurs, la règle de Rabboula est assez sévère sur ce point.

L'obéissance est surtout considérée comme une soumission intérieure et volontaire à la discipline, à la tradition monastique, que le moine veut suivre librement. Elle exprime *souvent* les rapports entre le disciple (novice) et le senior, le père spirituel qui forme le moine à son école.

Le pouvoir du supérieur s'étend sur tous les détails de la vie monastique : il donne les différentes permissions, empêche les abus et gère les biens du monastère. C'est donc bien la soumission totale à cette tradition si riche et si variée qui constitue l'obéissance. Saint Ephrem traduit bien cette mentalité, quand il écrit : « Ne diminue et n'augmente rien de la loi, qui t'a été imposée... Je ne donne pas de commandements aux justes (parfaits), je suis d'ailleurs moi-même commandé par la justice »⁵.

2) *Les indices d'un règlement.*

Dans ce cadre monastique nous allons essayer, avec les données déjà exposées, de présenter un aperçu assez exact de la vie quotidienne du moine syrien.

EN GÉNÉRAL.

Avant de parler des exercices en particulier, nous voulons d'abord faire passer devant vos yeux une journée au monastère d'après la description générale de saint Jean Chrysostome. Cette description concerne les monastères d'une région de la Syrie, celle d'Antioche. Il pouvait en être autrement dans les autres provinces et l'horaire pouvait compter de nombreuses variations d'un

5. T.-J. LAMY, *Hymni et sermones, Mechliniae*, 1902, IV 179 : 181.

monastère à l'autre. Cette description se réfère à la vie monastique syrienne dans son premier stade, mais la tendance n'en changera guère dans l'avenir.

Les moines donc se levaient longtemps avant le jour. Ils se réunissaient aussitôt pour la prière, et se jetant à genoux, ils s'unissaient à l'abbé du monastère, qui récitait une prière préparatoire. La prière du matin durait jusqu'au lever du soleil. Après quoi chacun allait à son travail. Dans les monastères, où le travail manuel n'absorbait pas un temps notable, les moines s'employaient à la lecture et à la méditation des Saintes Ecritures. Certains devaient aussi s'occuper du ministère pastoral. Le reste de la journée des moines était ainsi partagé entre les divers travaux du corps ou de l'esprit : la méditation et surtout la récitation de l'office de chœur. A ce point de vue la journée monastique était divisée en quatre parties, terminées respectivement par les prières de tierce, sexte, none et vêpres ; la nuit était divisée en deux ou trois parties selon les monastères.

Après la prière de vêpres, la communauté prenait l'unique repas du jour. Ce repas était suivi de prières d'action de grâces : ensuite les moines s'entretenaient entre eux de sujets spirituels. Puis, ayant terminé par des prières — complies probablement — ils se couchaient. Le supérieur les réveillait à l'heure du premier chant du coq, c'est-à-dire vers minuit. Les moines se levaient alors pour les prières des nocturnes, qui duraient jusqu'à peu avant le jour. Saint Jean Chrysostome indique à ce moment un bref repos que les moines s'accordaient. Ils reprenaient ensuite les prières du matin, ou Laudes, jusqu'au lever du soleil⁶. Cette description, que l'on peut facilement compléter avec les récits de Théodoret, indique donc bien les divisions de la journée monastique, sans en déterminer les heures précises.

EN PARTICULIER.

A défaut d'un règlement précis, nous possédons au moins des indications susceptibles de nous renseigner da-

6. A. MOULARD, *o. c.*, p. 32-34.

vantage sur la journée monastique, et, en premier lieu, sur l'office du chœur.

a) La psalmodie.

Le monachisme syrien est avant tout une institution contemplative ; aussi la psalmodie, ou, d'après l'expression de Théodoret, l'Hymnodie (ὑμνωδία) a-t-elle été toujours le centre de la vie érémitique et cénobitique syrienne. C'est elle qui donne sa structure à toute la journée monastique ; nous connaissons donc en grande partie le règlement de la journée quand nous arriverons à déterminer les « heures canoniques ». Or, il est certain que le monachisme syrien sous ses deux formes a toujours strictement tenu à la prière aux divers moments de la journée. D'ailleurs c'est là une tradition chrétienne très ancienne ; ce qui prouve, encore une fois, combien solides sont les attaches de la discipline monastique syrienne avec les écrits ascétiques et les prescriptions synodales. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la richesse de cette tradition. Déjà, pour les fidèles, on recommandait dans ce but une division de la journée⁷ ; et l'usage de la prière trois fois par jour (*Didachè*, VIII : 3), doit être rapproché de l'usage essénien, attesté également par le *Manuel de Discipline*⁸.

Le *Testament d'Adam*, où les heures d'adoration des divers êtres sont déterminées⁹, ne semble pas avoir eu une grande influence sur cette division. Au contraire, dans la *Tradition apostolique* d'Hippolyte nous avons une invitation très précise à tous les fidèles à diviser la journée de prière d'après les heures de la Passion et de la Résurrection de Notre Seigneur¹⁰. Dès le lever, avant de se rendre au travail, les chrétiens doivent prier Dieu¹¹. A

7. Par exemple : Le second Livre de Clément (*Testamentum Domini*), voir : F. NAU, *Ancienne Littérature syriaque*, Paris, 1913, IV 75. Le VI^e Livre de Clément (*Διαταξεις* : Commandement de Simon le Cananéen), Voir F. NAU, o. c., IV 102.

8. Jungmann, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuches von En-Teschka*, dans : *Zeitschrift Kath. Theologie*, 75 (1953) 214-215.

9. GRAFFIN, *Patrologia Syriaca*, II.

10. Th. SCHERMAN, o. c., I, 90-98, surtout canon 62.

11. Cette recommandation est longuement développée par

la troisième heure, ils doivent louer Dieu, car c'est à ce moment que le Christ a été attaché à la Croix ; de même à la sixième heure, où les ténèbres couvraient la terre et le Christ pria d'une voix forte ; à la neuvième heure, une grande prière et une grande louange, car à ce moment le Christ, dont le Cœur fut ouvert, illumina le reste de la journée jusqu'au soir où son sommeil annonçait déjà la Résurrection. Il faut prier aussi avant de se coucher, et, d'après l'enseignement des anciens, il faut se lever à minuit pour louer Dieu, car à ce moment toute la création, les étoiles, les arbres, les eaux, les anges, en union avec les âmes des justes, se reposent un instant pour louer Dieu. Au chant du coq, il faut se lever de nouveau, car à ce moment les fils d'Israël ont renié le Seigneur, que nous devons attendre au jour de la résurrection des morts ¹².

Cette manière de prier est un moyen efficace d'avoir le Christ toujours dans sa mémoire et de résister à toutes les tentations ; aussi n'est-il pas étonnant de la retrouver dans la vie monastique comme base de la répartition de la journée. Julien Saba, enseignait à ses disciples à offrir à Dieu l'hymnodie commune (ὑμνοδείαν κοινὴν). Après l'aurore ils allaient deux à deux dans la solitude ; pendant que l'un se mettait à genoux en signe d'adoration due à Dieu, l'autre debout chantait quinze psaumes de David ; puis celui qui était à genoux se levait et faisait de même, alors que l'autre adorait. Et ainsi, depuis le crépuscule du matin jusqu'au soir, ils continuaient à prier. Avant le coucher du soleil, ils prenaient quelque repos,

le canon 62. On la retrouve aussi dans : *le Canones Hippolyti*, *Didaché*, *Testamentum Domini*, *De Virginitate*, *Constitutiones Hippolyti*.

12. Dans le *Testamentum Domini*, il est question de la « Louange de l'Aurore », qui précède la célébration du Sacrifice. D'après Dom Morin, c'est une réunion publique et solennelle, qui se prolongeait depuis l'aurore jusqu'au lever du soleil et comportait principalement deux longues formules en manière de préface, séparées chacune en trois parties par l'acclamation du peuple au Verbe divin : « Nous te louons, nous te bénissons, Seigneur, nous te supplions, ô notre Dieu ».

puis entraient ensemble dans le lieu de leur habitation et offraient ensemble à Dieu les hymnes des vêpres (ἐσπερινὴν ὕμνωδιαν) (*Hist. Rel.*, 1309).

Quand un étranger venait visiter un ermite, il était toujours invité à chanter avec lui la psalmodie (1361).

A mesure que le monachisme se développe, la répartition s'impose plus nettement. Dans le monastère bilingue de Zeugma, les moines offrent à Dieu les louanges de vêpres et de matines (τῆν ἐσπερινὴν καὶ τὴν ἑωδινὴν ὕμνωδιαν). La prière de tierce, de sexte et de none est bien connue. Le moine Marcien et son visiteur Avit récitent ensemble la prière de none (ἐννάτης λειτουργίαν), après cela ils prennent le repas (1333).

Isaac d'Antioche loue la vie érémitique dans les montagnes et encourage les moines à « louer Dieu à tierce, et à lui rendre grâce à none »¹³.

Rabboula ne donne pas une répartition de la journée, il insiste seulement sur le fait que les moines doivent assister à l'office pendant le jour et la nuit (c. 15). Ce canon montre pourtant que chaque monastère avait un règlement pour les offices, comme le monachisme décrit par Théodore^t parlait déjà des offices habituels, en les distinguant des prières privées¹⁴.

Ces offices consistaient principalement dans la récitation des psaumes et la lecture scripturaire. Déjà on avait l'habitude d'assigner des psaumes pour les jours de la semaine. Lorsque Isaac d'Antioche, avec ses compagnons, vont assister à l'office de nuit à Antioche, on y chantait le psaume 91¹⁵.

13. BEDJAN, *Homiliae S. Isaaci Syri Antiocheni*, Parisiis, 1903. I 67.

La même intention est indiquée dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte, canon 62 n° 9 : *Si quidem domi es, ores tertia hora benedicens Dominum.*

14. Il est dit de Théodose : « consueta ubique divina officia in tempore agens », et qu'il s'adonnait à la prière avant que les autres moines se levaient pour les prières de coutume, « priusquam sodales ad consuetas preces exurgerent ». (1390 : 1391). Pour d'autres exemples voir le chapitre précédent.

15. Les Vigiles à Antioche, voir : S. LANDERSDORFER, dans

b). Le travail.

Le temps libre entre les différentes « heures » de l'office divin est occupé par la prière privée, la lecture sacrée et aussi par le travail dans le sens le plus large du mot. « La prière est alternée avec la psalmodie, et toutes les deux par la lecture sacrée ; et après on s'adonne à un travail » (1352).

D'après la description de saint Jean Chrysostome le travail commençait dès le début de la journée, après cela, les matines. Pendant que les uns faisaient un travail manuel, d'autres s'appliquaient aux études, au soin des malades et des pauvres, ou à l'apostolat. En effet, il y a des moines qui étudient la Sainte Ecriture, copient ou traduisent des œuvres, donnent des leçons aux enfants ou la direction spirituelle à ceux qui viennent leur demander conseil. Pourtant ces occupations ne doivent pas les empêcher d'assister à l'office.

Avec l'organisation des communautés cénobitiques, le travail proprement dit (défricher la terre, labourer, semer, arroser, faire des paniers, les travaux domestiques, etc...), devenant une nécessité pour la subsistance des monastères, fut considéré comme l'une des pratiques sanctifiantes de l'état monastique.

Pourtant dans le monachisme syrien le travail manuel n'occupa pas la même place que dans le monachisme égyptien, où le travail manuel était en grand honneur. Bien que le travail soit toujours mis en relation avec la pauvreté, la vie monastique syrienne connaît plusieurs systèmes pour subvenir à la subsistance des moines par le travail manuel.

Dans le monachisme primitif, la pauvreté était poussée très loin ; la nourriture et le vêtement étaient réduits au strict minimum. Le moine Zénon ne possédait rien, pas même les quelques livres qui lui étaient nécessaires et qu'il lui fallut emprunter (1395). Bassus avait également une conception très austère de la pauvreté ; les moines ne pouvaient rien accepter (1470). Il y avait des

Bibliothek der Kirchenväter, Kempen, 1913, VI 212. Actuellement, le Psaume 91 est récité dans le rite syrien le vendredi.

moines, qui vivaient uniquement des produits de la terre. Jacques de Nisibe ne travaillait point ; il vivait seulement des produits que la nature lui offrait spontanément « *cibus illi erat, non qui cum labore nascitur et seritur, sed qui sua sponte producitur* », (1294). De cette manière devait vivre aussi le moine Salamanis. Il ne sortait qu'une fois par an de sa cellule en creusant une ouverture dans le sol, car sa cellule n'avait ni porte ni fenêtre. Sans parler avec qui que ce soit, il recueillait la provision nécessaire pour toute l'année « *semel autem quotannis, terram suffodiens, totius anni alimentum accipiebat, cum nullo unquam homine loquens* », (1427).

D'autres moines sont entretenus par la charité des fidèles. La mère de Théodoreet lui-même porte du pain au moine Macédoine (1402), et Domnina entretient régulièrement beaucoup de reclus (1494). Acepsimus reçoit sa nourriture ; mais, la nuit, il va lui-même chercher de l'eau à la fontaine (1415). Isaac d'Antioche insiste beaucoup sur le devoir des fidèles de subvenir aux besoins des ermites et des reclus, dont le travail consiste à prier pour le monde. Les règles concernant les fils du Pacte et les moniales prescrivent le même devoir ¹⁶.

La plupart des moines cependant préféraient ne pas vivre d'aumônes ; ils gagnaient leur vie par le travail. Marcien n'acceptait rien de ce que sa sœur et son neveu lui offraient (1335) ; il en était de même de Polychronius et de Zénon (1463). C'est surtout le moine Théodose, fondateur du couvent de Rhosus, qui a insisté sur la nécessité du travail manuel pour les moines. Étant solitaire, il se-mait lui-même ce qui était nécessaire à son entretien ; il travaillait le bois dans la forêt, fabriquant des échelles et confectionnant d'autres objets.

« Lorsque, avec le temps, sa renommée se fut répandue partout, beaucoup accoururent à lui, venant de diffé-

16. Règle pour les moniales, canon 7 : « Il n'est pas permis aux moniales de visiter les moines ermites retirés dans les montagnes, ou les reclus ou les stylites sous prétexte de leur faire des aumônes ou de leur offrir des présents. Dans chaque monastère on députera une moniale âgée à cet effet ». Voir : O. HENDRIKS, *Une ancienne règle pour moniales*, dans : *Charbel, Le Liban Mystique*, 2 (1959), 245-250.

rents côtés, poussés par le désir de demeurer avec lui et de partager ses peines et son régime. Il les reçut et les forma à son propre genre de vie. On pouvait les voir, tissant, qui des voiles, qui des cilices, ou tressant des nattes ou des corbeilles, tandis que d'autres se chargeaient du travail de la terre. Comme le lieu était proche de la mer, il fit même, par la suite, construire une barque dont il se servait pour le transport des marchandises, exportant les ouvrages de ses compagnons, important les choses nécessaires. Se souvenant du mot de l'Apôtre, il travaillait lui-même et exhortait les frères à joindre les sueurs corporelles aux exercices de l'âme. « Il serait absurde, disait-il, quand les gens du monde nourrissent leurs femmes et leurs enfants au prix de si grands labeurs et de peines, et, par surcroît, paient des contributions, se voient réclamer des impôts, offrent à Dieu leurs prémices et soulagent autant qu'ils le peuvent la misère des mendiants, il serait absurde que nous ne nous procurions pas le nécessaire par nos propres soins, et cela surtout étant donné notre genre de vie si frugal et nos vêtements si simples, mais que nous restions, là, assis les bras croisés, profitant du travail des autres ». « Tels étaient les discours par lesquels il exhortait au travail ; il accomplissait à l'heure due les liturgies en usage partout ; mais l'intervalle devait être employé au travail... Il exerçait lui-même la surveillance sur tout cela, pour voir si chaque emploi était bien tenu selon la règle » (1389).

A l'opposé de la conception théodosienne se trouve la théorie des moines acémètes, qui ont supprimé le travail manuel pour s'adonner uniquement au service divin. Il faut remarquer que cette institution, bien que d'origine syrienne, s'est développée surtout à Constantinople¹⁷. La règle de Rabboula maintient aussi le travail proprement dit, comme la culture des champs ; elle se dresse seulement contre l'abus de possession du bétail pour accomplir les divers travaux.

Le travail occupe donc une place importante dans la vie monastique syrienne ; avec l'office divin il constitue la journée quotidienne du moine, car le travail s'insère immédiatement dans le temps libre laissé entre les « heu-

17. O. HENDRIKS, *Les acémètes*, dans : Charbel, *Le Liban Mystique*, 2 (1959) 183-186.

res » de l'office « consueta ubique divina officia in tempore peragens, quod vero intercedebat spatii operi faciendo impendens » (1390).

En général la journée était donc bien occupée. Le commandement « Ora et labora » a toujours exprimé le résumé de la vie monastique. « Ils passaient le jour et la nuit en louant Dieu et en accomplissant ces offices sacrés », 1350). La journée de Publius n'était pas faite d'oisiveté ; il n'avait pas un moment de libre, car la psalmodie, l'oraison, la lecture de l'Ecriture Sainte et le soin des étrangers l'occupaient entièrement (1351). Même comme évêque, Aptonius retournait souvent à son couvent pour apaiser les querelles, consoler les attristés et encourager les autres ; en même temps il accomplissait ses fonctions habituelles, telles que raccomoder les vêtements, nettoyer les légumes et trier le blé (1355).

3) *La vie commune.*

Dès leur fondation au IV^e siècle, les monastères syriens ont comporté la cohabitation et la vie commune pour les moines¹⁸. Celle-ci s'avérait nécessaire quand il s'agissait d'un groupement de disciples autour d'un moine plus ancien, ou d'une nouvelle fondation monastique. D'après la description de saint Jean Chrysostome, cette vie commune comprenait essentiellement la prière publique ou psalmodie, la même table, le même habit, le séjour permanent dans le monastère (clôture, stabilité). Par la « codification » de Rabboula, la vie commune devint plus uniforme et moins exposée aux particularismes.

L'habit monastique syrien était des plus simples et des plus austères. Bien que nous n'ayons pas de renseignements précis sur ce costume, pour la première période, il semble qu'il ait consisté en une tunique faite de poil noir. Saint Ephrem parle de la *gâlto* ou *gâlo*, un man-

18. O. HENDRIKS, *Le monastère syrien*, dans : Charbel, *Le Liban Mystique*, 2 (1959) 364-366. Même si l'on admet avec le Père Festugière qu'il n'y avait pas de dortoirs communs, mais seulement des cabanes, il faut admettre néanmoins une vie commune très développée.

teau très ample que les moines portaient par dessus la tunique, et qui pouvait comporter une sorte de capuchon, appelé plus spécialement *eskimo*¹⁹. La règle de Rabboula prescrit de porter cette tunique de poil noir à l'intérieur du monastère ; elle défend au *visiteur* (périodeute) et aux moines qui sortent de la porter en ville, de peur de choquer les fidèles. Cela suppose que cet habit était assez rude et primitif.

D'ordinaire les moines allaient pieds nus. Certains d'entre eux laissaient pousser leurs cheveux (1389), mais saint Jean Chrysostome et la règle de Rabboula se dressent contre cet abus.

Dans les monastères, les moines prenaient leurs repas en commun, à des heures fixées par le supérieur ; les repas eux-mêmes étaient d'une très grande frugalité.

L'un des caractères les plus distinctifs de la vie communautaire est la clôture sous son double aspect. La clôture, dans son acception moderne, signifie avant tout la séparation. Dans ce sens, les règles primitives défendent aux sœurs de pénétrer dans les monastères des hommes, et, réciproquement, il était interdit aux moines d'entrer dans les couvents de femmes.

Mais la clôture primitive signifiait également la stabilité. Le moine appartenait à une communauté, il en faisait partie et devait demeurer dans son monastère, tout comme l'ermitte devait rester fidèle à sa solitude. Cet aspect, que saint Ephrem développe longuement dans sa lettre aux moines qui vivent dans la montagne, est toujours resté un des traits fondamentaux du cénobitisme²⁰. Saint Ephrem a inspiré un grand amour pour la fidélité à la solitude chez les ermites et les moines, car la cellule de l'ermitte, et le couvent du moine sont par excellence le lieu où l'homme converse avec Dieu dans le silence et le recueillement, loin des bruits

19. Eskimo (εσκήμα) signifie chez saint Ephrem l'habit monastique et par extension l'état monastique lui-même.

20. A. Vööbus, *A Letter of Ephrem to the Mountaineers. A Literary Critical Contribution to Syriac Patristic Literature*, dans : *Contributions of the Baltic University XXV*, Pinneberg, 1947.

du monde et de son agitation, et où Dieu se manifeste à ses serviteurs. Isaac d'Antioche s'en prend aux moines vagabonds qui ne s'attachent à aucun monastère, mais s'en vont de l'un à l'autre²¹. Aussi, les règles prescrivent-elles que les moines ne peuvent se rendre dans des monastères qui ne sont pas les leurs sans une permission écrite de leur supérieur.

Il est bon de remarquer que le monachisme primitif syrien, en se développant fortement, a glissé de plus en plus vers la vie communautaire, sans pour autant perdre l'idéal de l'anachorétisme.

4) *La formation monastique*

La vie communautaire se constitue et se développe principalement par la formation monastique qui imprime à l'institution un esprit qui lui est particulier et qui la distingue des autres.

Dans le sens canonique actuel, c'est surtout pendant la période du noviciat que se donne cette formation. Les anciens moines syriens connaissaient-ils le noviciat tel que nous le concevons aujourd'hui ? Lui assignaient-ils un temps déterminé ? On ne voit nulle part qu'il en ait été ainsi ; nulle part, non plus, le mot noviciat ou un terme équivalent ne se rencontre sous la plume des Pères syriens. Pour les anciens, la formation monastique est faite avant tout de pratique et d'exercices, la pratique de la vie communautaire à l'exemple d'un ancien, sous la direction d'un maître spirituel. Le nouveau venu se met à l'école d'un moine expérimenté ; il le prend pour modèle et en suit l'exemple et les directives, et apprend ainsi à vivre la vie communautaire.

La vie cénobitique, en se développant, n'a pas nui à la vie érémitique. Nous avons maint exemple où, au contraire, elle a fourni à cette dernière quelques uns de ses meilleurs sujets.

21. *S. Ephraemi Syri, Rabulae episcopi Edesseni, Balaei, aliorumque opera selecta*, edidit J.-J. OVERBECK, Oxonii, 1865, 111. BEDJAN, o. c., III, 473 ; 474 ; 484 ; 510.

Comme l'anachorétisme est considéré comme supérieur au cénobitisme, celui-ci est souvent considéré comme « le noviciat » (*šarwoyûto*) de la vie solitaire. Cette conception se retrouve dans la règle de Rabboula (c. 17).

Les points juridique et ascétique se confondent ici et la terminologie syriaque est loin d'être précise. Pourtant la vie cénobitique était véritablement l'état monastique avec toutes les obligations qui en découlaient ; elle était précédée d'un temps d'épreuve. Le cénobitisme constituait cependant une étape vers un état de vie plus élevé, et auquel seuls les parfaits pouvaient prétendre.

Quant à la profession monastique, elle devait suivre le temps d'épreuve plus ou moins long, auquel était soumis le postulant. Mais nous n'avons pas encore, pour la première période, de documents sur la nature et le mode de la profession monastique. Cette profession était-elle déjà marquée par une cérémonie religieuse ? Les manuscrits des IX^e et X^e siècles, qui contiennent les belles et longues cérémonies de la tonsure monastique, rapportent certainement des rites liturgiques qui étaient en usage dans l'Eglise syrienne déjà bien avant cette date. Mais il est difficile de dire comment ces rites se sont formés, et à partir de quel moment ils ont commencé à accompagner la profession monastique.

D'ordinaire la formation monastique ou la direction spirituelle incombait au supérieur, ou à un ancien désigné par lui. Ammien, qui demeure dans les montagnes entre Alep et Antioche, bien que très instruit dans la vie spirituelle, visite souvent Eusèbe pour lui demander conseil, et pour l'avoir comme socius et maître dans le monastère qu'il venait de fonder (1342).

A cause de cette charge de père spirituel, il était difficile de trouver des supérieurs. Eusèbe accepta à contre cœur cette fonction : il voulait rester inférieur ; il craignait les dangers de l'higoumenat : « praefecturae periculum formidans », (1343). Quelques supérieurs, après la mort du fondateur, quittaient le monastère pour se mettre sous la direction d'un autre moine ; ils préféreraient rester dans le rang, plutôt que de devenir supérieurs, comme Jacques le Perse, et Agrippa, disciple de Julien (1346).

La formation monastique primitive était avant tout

une vie, plutôt que la tradition d'une doctrine ; c'est en imitant les exemples de son père spirituel que le moine acquérait l'esprit monastique. Après avoir vécu quelques années à l'école de son maître, le « novice » était jugé digne de recevoir l'*eskimo*. Sans doute, l'initiative personnelle a toujours eu sa place, mais cela n'empêchait pas que le moine fût formé dans la tradition monastique. Il semble que Siméon le Stylite n'ait pas pu se soumettre à cette règle ; il dut quitter le couvent de Tel'ada, et, plus tard, celui de Telânissos, à cause de son caractère personnel, auquel la solitude sur une colonne convenait davantage.

La formation monastique et spirituelle se donnait par les exemples, mais aussi par des conversations spirituelles. Le moine Austère, maître et « chasseur de la perfection monastique » ; « hujus virtutis et venator et magister », (1314), visitait deux ou trois fois par an Acace. Avite recevait les évêques et les autres personnes qui désiraient le voir, mais seulement après Pâques ; Théodoret, par contre, pouvait le visiter à n'importe quel moment. De même, Théodoret pouvait entrer dans la cellule de Mâris quand il le voulait ; celui-ci lui parlait alors de la philosophie, comme dans une longue prière, (1430).

En Egypte, cette direction spirituelle s'était cristallisée dans la tradition des apophtegmes, dont Evagre-le-Pontique fera, le premier, un recueil. L'*Histoire Religieuse* de Théodoret ne contient pas d'apophtegmes des moines syriens. Pourtant ils ont certainement existé ; dans les œuvres de saint Ephrem et d'Isaac d'Antioche nous rencontrons des sentences qui sont des apophtegmes, et l'historien Sozomène a puisé des données sur la vie de saint Ephrem dans les apophtegmes qui circulaient de son temps en grand nombre parmi les Syriens²². D'après l'auteur de l'*Encomium*, il existait même des apophtegmes écrits²³.

La formation monastique devait se perfectionner d'une

22. SOZOMÈNE, *Hist. Eccl.*, P. G. 67. 1092. A. VÖÖBUS, *Literary critical and historical studies in Ephrem the Syrian*, Stockholm, 1958, 38.

23. *Vita atque Encomium*, P. G. 66.840.

manière plus personnelle par la lecture de la Sainte-Ecriture et des auteurs ascétiques. La Sainte-Ecriture occupait une place importante, mais la lecture des lettres et des traités ascétiques n'était pas négligée pour autant. Même dans la première période, le moine syrien pouvait se nourrir d'une quantité d'écrits spirituels, œuvres soit d'auteurs grecs, soit d'écrivains de langue syriaque²⁴.

5) *La hiérarchie et les diverses fonctions.*

La vie commune ne comportait pas seulement une division de la journée pour l'office et les travaux particuliers, mais aussi une autorité qui veillait à l'application de la règle, et qui jugeait des cas particuliers où la règle ne donnait que des prescriptions générales. Ainsi, la vie quotidienne monastique ne supposait pas seulement que chaque moine fût bien occupé, mais elle exigeait aussi des fonctions au service du bien commun.

Malgré le caractère personnel très prononcé de la vie monastique syrienne, l'autorité du supérieur (rišdayrô) occupait une grande place dans toute la structure monastique ; le supérieurat n'était pas uniquement une distinction honorifique ; il jouissait d'une véritable juridiction ; et cette autorité s'était accompagnée très tôt de prérogatives qui la constituaient en dignité.

Dans l'*Histoire Religieuse* de Théodoret, toute la vie communautaire gravite autour de l'higoumène. Les fondateurs déterminent l'esprit de leur institution et dirigent leur monastère dans tel ou tel apostolat. Le supérieur est le véritable chef de file ; en effet, il réveille les moines, règle le travail manuel et le nombre des repas d'après les besoins de la communauté (1344) ; au nom de tous il dit les actions de grâces, le soir (1389) ; comme un bon pasteur, il veille nuit et jour à l'observance des prescriptions par les moines et à leur progrès spirituel ; il éloigne tout ce qui pourrait nuire à leur santé ou à leur vie spirituelle.

Théodoret ne fait aucune mention des moines qui partagent avec le supérieur la responsabilité de la direction

24. O. HENDRIKS, *Les monastères internationaux syriens*, dans : *L'Orient Syrien*, 3 (1958) 174.

du monastère. Dans la vie du moine David, il est question d'un sous-prieur. Pourtant l'inscription du monastère d'Al-Hît (l'an 354) dans le Haurân, énumère déjà d'autres degrés dans la hiérarchie du monastère, comme ceux de l'archimandrite, du prêtre, du diacre et de l'économe. Une des premières fonctions stables dans les monastères semble donc avoir été celle des prêtres et des diacres, qui devaient assurer les rites de la célébration eucharistique. La coutume de conférer des ordres aux moines paraît bien établie à la fin du IV^e et au début du V^e siècle²⁵. Le supérieur du monastère a dû être le premier à recevoir les ordres sacrés.

D'ordinaire, le supérieur était nommé par le fondateur ou ses successeurs ; parfois un moine d'un autre couvent était demandé ou désigné pour le supérieurat. Il n'était pas rare de voir un fondateur désigner un supérieur, qui gouvernât avec lui le monastère. Dans les monastères « internationaux », il y avait plusieurs supérieurs. En général, les monastères étaient exempts vis-à-vis de la juridiction de l'évêque. Comme la plupart des évêques étaient d'anciens moines, il ne s'élevait guère de difficultés entre les deux hiérarchies.

Par les canons de Rabboula, le pouvoir du supérieur s'affirma et se précisa davantage. Les biens appartenaient au monastère, mais ils devaient être administrés par le supérieur (can. 11) ; celui-ci exerçait aussi une juridiction sur les moines en donnant ou refusant les permissions (can. 12 : 25). Bien que chaque monastère fût indépendant l'évêque y pouvait exercer une certaine juridiction sur les prêtres et les diacres (can. 20), ainsi qu'en matière de liturgie et de cérémonies religieuses, étant donné que les fidèles y participaient (can. 7 ; 8 ; 19 : 21 : 23), et même, dans une certaine mesure, en matière de discipline monastique (can. 12). Les canons de Rabboula connaissent les mêmes degrés hiérarchiques que ceux de l'inscription d'Al-Hît ; la charge de l'économe correspond à celle du visiteur, ou périodeute.

25. Théodoret parle souvent des ordinations des moines : P. G. 82. 1401, 1412, 1413, 1428, 1429, 1445, 1472.

6) *La sainte Liturgie.*

Petit à petit nous avons pénétré dans l'intimité de la vie monastique syrienne. Grâce aux règles écrites et orales, nous avons pu vivre avec les moines heure par heure. Il reste pourtant une difficulté à résoudre. Ni dans la description de la vie monastique puisée dans les écrits de saint Jean Chrysostome, ni dans les règles, nous ne voyons une place désignée pour la célébration de la Liturgie : la matinée est occupée par la psalmodie, la lecture et le travail, et le soir on se couche de bonne heure, après le repas et la récitation de quelques prières. La difficulté est d'autant plus grande que Théodore²⁶ se sert parfois du mot « liturgie » pour indiquer la psalmodie²⁶.

Dans sa lettre à Gemellinus Rabboula parle de l'abus que certains moines font de la sainte Communion, mais dans sa législation, il n'est pas question de la sainte Messe, excepté du Mémoire des morts. Nous ne pouvons pas dire quand et combien de fois on célébrait la sainte Liturgie : Mais il serait imprudent d'en conclure que les ermites et les moines négligeaient cet aspect essentiel de la vie chrétienne, et que le monachisme syrien portait toute son attention sur la psalmodie et non sur la spiritualité sacramentelle.

L'ascétisme monastique de saint Ephrem et d'Isaac d'Antioche insiste beaucoup sur les sacrements comme élément nécessaire pour la vie spirituelle. Pour ne citer qu'un exemple : dans sa lettre aux moines qui vivent dans la montagne, saint Ephrem parle des différents exercices du moine ; le troisième exercice traite de l'assistance à la messe et de la communion. Etablissant la comparaison entre les aigles de la montagne qui se nourrissent de leur chasse et les ascètes qui se nourrissent de leur prière et de leur jeûne, saint Ephrem

26. Dans le monastère de David : « Des hommes de plus de 90 ans refusaient de quitter cette ville laborieuse et partageaient les sueurs des jeûnes, suppliant Dieu, jour et nuit, accomplissant les saintes liturgies et ne prenant leur maigre nourriture que tous les deux jours » (1349).

ajoute qu'il y a des aigles qui boivent du sang, c'est-à-dire le Sang du Christ. C'est peut-être une allusion à la sainte communion. Quant à la sainte messe, le texte est plus clair ; « Là où se trouve le corps, là aussi se rencontrent les aigles ; là où il y a un mort, c'est là qu'ils se trouvent ; là où s'offre un sacrifice, ils y participent, fussent-ils même au désert ». Le verbe « participer » peut signifier ici, soit participer à la Messe en y assistant, soit participer par la sainte communion. Le contexte semble indiquer l'assistance à la messe qui, normalement, se termine par la communion.

De fait, les ermites vivent d'après ces principes. Ils n'ont pas de prêtre parmi eux, aussi doivent-ils parcourir une certaine distance ; ils ne peuvent pas assister à toutes les Messes. « Les aigles ne sont pas partout, là où se trouvent des cadavres : beaucoup sont tués par terre (dans les vallées) ; là, il n'y a pas d'aigles pour les manger.

Les ermites décrits par Théodoret vivent de la même manière. Les uns reçoivent l'Eucharistie dans leur cellule, d'autres vont assister à la sainte Messe le dimanche, comme Zénon et Macédoine. « Bien que si riche en vertu, Zénon venait, comme le dernier des misérables, se mêler le dimanche à la foule qui se rendait à l'église. Il écoutait la parole divine, et, après avoir prêté l'oreille aux docteurs et participé au Repas mystique, il retournait à son étrange habitacle » (1396-1402).

Benjamin est resté au couvent de saint Eugène pendant 28 ans, dans la pratique de toutes les vertus ; « pendant ce long espace de temps, il ne sortait de sa cellule que, de dimanche en dimanche seulement, pour participer aux saints Mystères du Corps et du Sang de Notre Seigneur, qui sont la vie et le salut de ceux qui les reçoivent ».

Parmi les ermites, il y en avait qui n'avaient pas l'occasion d'assister à la sainte messe, quelque ardent que fût leur désir de le faire, comme le reclus Mâris. Celui-ci cependant a eu le bonheur d'assister à la messe, au moins une fois, dans sa cellule. « Il vécut 90 ans, vêtu d'un manteau de poil de chèvre. Un jour, comme il désirait depuis longtemps assister au sacrifice de la messe, Théodoret vint le célébrer chez lui : ce n'était pas loin de

Cyr. Il n'y avait pas d'autel, et l'évêque dût célébrer le sacrifice sur les mains étendues des diacres. L'ermite était rempli de joie spirituelle, il croyait voir le ciel même et déclarait n'avoir jamais connu semblable allégresse » (1429).

Saint Siméon le Stylite célèbre la Messe sur sa colonne, et le périodeute Bassus est chargé de faire faire aux ermites leur communion pascale. Lorsque saint Siméon, au monastère, eût passé tout un carême sans rien manger, il gisait à terre à demi-mort. Bassus le ranima et lui donna la communion (pascale).

Quant aux monastères, le problème est différent. Pourquoi, en effet, les ordinations des moines si ce n'est pour assurer la célébration de la Sainte Liturgie ? (86 : 1401-1413-1429). Théodoret parle de la Messe, célébrée dans le monastère, (1412-1445). La règle pour les moniales permet aussi à un prêtre âgé de pénétrer le jour du dimanche dans la clôture pour offrir le saint Sacrifice²⁷.

La vie eucharistique n'était donc nullement négligée dans la vie monastique syrienne primitive, qu'il ne faut pas juger d'après nos coutumes modernes de communion fréquente et de messe quotidienne.

V. *Quelques traits caractéristiques du milieu monastique et chrétien.*

Au point où nous sommes arrivés dans notre étude sur la vie quotidienne du moine syrien, nous ne pouvons pas ne pas admirer cet élan mystique, qui soulève cette armée d'hommes épris de l'amour du Christ. Leur imitation de Jésus-Christ se pratique par la prière, le travail et l'apostolat, et leur vie monastique ne prêche point un

27. Règles pour les moniales, canon 7. « Il n'est pas permis aux sœurs de pénétrer à l'intérieur des monastères d'hommes. De même qu'il n'est pas permis aux moines de pénétrer dans la clôture des femmes. Cette permission est accordée uniquement au prêtre âgé le jour du Dimanche pour offrir le saint Sacrifice ».

dolce farniente. Ayant eu un aperçu général de la vie quotidienne des moines, nous voudrions connaître davantage les personnes elles-mêmes, leur mentalité, leur milieu, leurs petites difficultés et leur contact avec la vie²⁸, car la règle n'est qu'une abstraction, c'est la vie qui nous intéresse.

GRANDE FERVEUR.

Contrairement à Isaac d'Antioche, Théodoret ne parle guère des déficiences de la vie monastiques : il note en passant l'orgueil d'un prêtre (1491). C'est surtout dans ses lettres qu'il décrit la situation un peu pénible de quelques ecclésiastiques, mais alors Théodoret lui-même est en lutte avec la hiérarchie et les moines. Selon les descriptions d'Isaac d'Antioche, beaucoup d'abus se sont déjà introduits dans la vie monastique. Aussi, il convient de prendre ses déclarations *cum grano salis*, ce qui n'empêche pas que le développement cénobitique trop rapide ait pu entraîner quelques abus.

Là, où il y a des hommes, il y a aussi des difficultés et des imperfections, et Théodoret ne nous les cache point : mais son jugement reste très humain et serein. Aphtonius retournait souvent à son couvent pour apaiser des querelles.

Il faut admirer la patience du supérieur David, et remarquer le manque de sagesse et de charité du sous-prieur Olympe, qui, en présence des étrangers, réprimande son supérieur (1347). La patience de David sait se plier devant le fait qu'il y aura toujours différentes catégories de moines. « Et pourtant, bien qu'il eût tant de disciples dans les choses divines et qu'il en eût même qui transgressaient quelques points de la règle, comme on doit s'y attendre, car il n'est pas facile à un moine d'être vertueux en tout, l'homme de Dieu gardait son

28. Nous ne donnons que quelques traits : il faudrait faire toute une étude sur les conditions sociales et religieuses de cette époque. Le père Festugière a déjà relevé quelques traits caractéristiques de l'anachorisme syrien. Voir : FESTUGIÈRE, *o. c.*, p. 291-310.

calme ». Le Père Festugière a bien rendu le sens de cette description en la traduisant : « Car il (David) avait là 150 moines sous sa houlette, dont les uns sans doute étaient au sommet de la vertu et imitaient la vie céleste, mais dont les autres voyaient à peine sortir leurs plumes et apprenaient seulement à s'élever dans leur vol au-dessus de la terre ».

L'homme reste partout le même ; il a ses qualités, et il a ses défauts ; cependant, on peut dire d'une façon générale que la vie monastique syrienne primitive était marquée par une grande ferveur.

VOCATIONS MONASTIQUES.

Les vocations se recrutent dans toutes les classes de la société, aussi bien parmi les pauvres que parmi les riches. Zénon gère encore pendant quelque temps les biens de son frère (1399), lui-même a quitté un palais pour habiter un tombeau (1395).

D'ordinaire, les anachorètes étaient sales et d'un aspect repoussant — surtout à cause de leur ascétisme exagéré —, mais la vie commune imposait la propreté, l'entretien du monastère, etc. ; de là les divers travaux dans la communauté.

Les moines viennent de toutes les régions de la Syrie et représentent les deux cultures : quelques-uns ne parlent que le grec (1489), d'autres uniquement le syriaque (Julien Saba, Macédonius, Abraham de Carrhe (Harrân) (1423, 1434), ce qui n'est pas un signe de barbarie. Il y a des gens simples, voire même beaucoup d'illettrés (1403, 1411), mais qui ont dû recevoir au monastère une instruction élémentaire pour pouvoir participer à la psalmodie : ils sont obligés de connaître au moins quelques psaumes par cœur.

D'ordinaire les candidats sont attirés à la vie monastique par l'exemple des moines et par le désir de la perfection. Il y en a qui, dès leur naissance, sont voués à la vie de perfection par leurs parents, comme Théodoret lui-même (1410). Ammien a été conduit à la vie monastique par son oncle ; Marianus ne veut pas devenir moine tout seul, et il emmène avec lui Eusèbe, son frère (1342).

Il n'y avait pas un âge déterminé pour l'entrée au couvent ; néanmoins Théodoret remarque comme une exception que Julien Saba s'associe un disciple déjà âgé (1210), et il note le zèle excessif d'une jeune vocation (1467). D'autre part, si l'on considère le temps que les moines ont passé dans l'ascèse, il faut conclure que la plupart entraient au monastère seulement à un âge moyen. On ne meurt pas jeune dans les monastères ; les vieillards de 90 ans ne manquent pas ; Julien Saba atteint 104 ans ; le moine Pierre, 99. Au couvent de David, il y a des moines dans la force de leur jeunesse ; d'autres, accablés par le poids des années, des hommes de plus de quatre-vingt dix ans. Le plus grand nombre des moines passe en moyenne 40 à 45 ans au couvent ou dans l'ascèse : David, 45 ans (1347) ; Zénon, 40 (1398) ; Macédoine, 45 (1399) ; Acepsimus, 60 (1414) ; et quelques autres, 30 à 38 ans (1430) ; donc on entrait au monastère, en règle générale, à l'âge de 25 à 35 ans²⁹.

Dans la première période, la tendance est plutôt vers la vie érémitique, mais le cénobitisme a pris bientôt un grand développement : les monastères comptaient en général au moins 150 moines comme dans ceux d'Agrippa, d'Abbas et de David (1347, 1350).

VOCATIONS SACERDOTALES.

Parmi les reclus et les ermites il y avait peu de prêtres ; quelques ermites allaient le dimanche à l'église ; de temps à autre un prêtre venait dire la Messe dans leur cellule.

Dans les monastères, il y avait d'ordinaire quelques prêtres et diacres pour assurer la Liturgie. Ainsi, le sous-prieur, dans le monastère de David, était prêtre (1347).

Le motif de l'ordination était d'ordinaire la sainteté personnelle ou le manque de prêtres dans l'apostolat. Il arrivait fréquemment que les moines n'acceptaient pas cette vocation qui allait contre leur humilité et les arra-

29. Le moine Pierre parvint à l'âge de 99 ans, dont il a passé 92 dans l'ascèse (1377) ; il est donc entré très jeune au couvent.

chait à leur solitude. C'est seulement à la fin de sa vie qu'Acepsimus accepta l'ordination, que l'évêque lui proposait à cause de sa sainteté ; s'il avait su qu'il avait à vivre encore longtemps, il aurait certainement refusé cette lourde responsabilité (1415).

Les réactions des moines devant cette vocation étaient très différentes. Les évêques qui étaient venus visiter Marcien, avaient voulu l'ordonner pour qu'il s'occupât du ministère, mais le moine refusa l'ordination (1331).

Autrement plus compliqué est le cas de Macédoine, qu'on ordonna pendant la messe sans qu'il s'en rendit compte. L'évêque Flavien avait voulu l'ordonner à cause de sa sainteté et aussi à cause des besoins du ministère. Sous prétexte d'une accusation dont il était l'objet, l'évêque fit descendre Macédoine de la montagne, et l'ordonna pendant la sainte Liturgie. Après la messe, quelqu'un lui expliqua ce qui s'était passé, car lui-même ne s'était aperçu de rien (1402). Sa colère éclata ; il commença à injurier toutes les personnes présentes, et avec un bâton il menaça l'évêque et les moines, les accusant d'avoir voulu, par cette ordination, l'arracher à la montagne et à sa cellule. Le dimanche suivant, Flavien l'invita à célébrer la Messe avec lui, mais à ceux qui venaient le chercher, Macédoine répondait : « Ce qui s'est passé, ne vous suffit pas ? Voulez-vous m'ordonner de nouveau ? » Les autres lui répondirent qu'on ne pouvait pas recevoir deux fois l'imposition des mains, mais Macédoine n'eut plus confiance en eux ; il ne partit point, jusqu'à ce que ses amis fussent arrivés à le lui faire comprendre après beaucoup d'explications (1402-1403).

Cet événement n'est certainement qu'une exception. Le cas le plus ordinaire est celui de Maisymas, un moine qui venait de la campagne et connaissait seulement le syriaque. A cause de sa sainteté, il a été ordonné prêtre, et on lui confia un village comme paroisse. Là, il vécut très pauvrement, plein de charité pour les autres, surtout pour les étrangers. Il gouverna sa paroisse en toute simplicité ; il administrait les sacrements et ne faisait et n'enseignait que ce que la loi divine prescrivait (1411). Avec sa grande simplicité, Maisymas était un bon curé de campagne, qui faisait beaucoup de bien.

Sa vie différait sensiblement de « l'institution de vie » du moine Salamis, qui près de Capersana, de l'autre côté de l'Euphrate, habitait une cellule qui n'avait ni porte ni fenêtre. L'évêque, connaissant la sainteté de Salamis, voulut l'ordonner prêtre. Il arriva un jour auprès de sa cellule, en fit détruire une partie pour arriver jusqu'au moine, à qui il imposa les mains ; il lui expliqua ensuite en termes très affables ce qu'il venait de faire. Salamis ne dit pas un seul mot à l'évêque, qui partit et fit restaurer la cellule. Quelques temps plus tard, les habitants de Capersana vinrent détruire la cellule, emmenèrent avec eux le moine-prêtre, et l'installèrent dans une cellule qu'ils avaient préparée pour lui. Salamis se laissa faire, sans rien dire. Un certain temps s'écoula ; puis les habitants d'un village voisin vinrent à leur tour enlever Salamis. Celui-ci ne protesta pas plus que la première fois et n'exprima aucun désir ; il était complètement mort au monde (1427-1430).

Ces quelques exemples montrent clairement qu'il était difficile de trouver des prêtres parmi les moines, et surtout parmi les ermites et qu'il fallait recourir à toutes sortes de moyens pour leur faire accepter les saints ordres.

L'INFLUENCE DES MOINES.

L'histoire des moines syriens jette une lumière assez claire sur l'origine du monachisme. Celui-ci ne se distinguait pas, au commencement, de la vie chrétienne parfaite. Le chrétien parfait vivait au milieu du monde, puis commençait à chercher la solitude, où souvent il attirait des disciples pour s'organiser enfin en communauté. La séparation d'avec les autres chrétiens a dû se faire très lentement : de là les fréquents contacts avec le peuple. De même la législation monastique, au commencement, ne diffère pas des prescriptions visant les prêtres, les diacres et les fidèles.

Par leurs exemples, leur apostolat, la direction spirituelle, les écoles, la culture des champs, et le fait que leurs couvents deviennent un centre culturel, social et économique pour le pays, les moines exercent dès le début une grande influence sur le peuple, et se constituent comme une partie intégrante de la société. On peut même dire qu'en

Syrie le culte des ermites s'est implanté de bonne heure et allait de pair avec le culte des martyrs.

Les fidèles ont commencé très tôt à demander la bénédiction des moines comme gage des bienfaits spirituels et corporels (1427, 1451) : même de leur vivant, les saints moines sont invoqués, à distance on compte sur leur intercession au milieu des dangers. « Si grande était la renommée de Théodose que, de son vivant même, les marins l'invoquaient dans la tempête » (1392). On vient de loin pour recevoir la bénédiction de Siméon le Stylite : « La reine des Ismaélites, ayant obtenu un enfant par les prières de Siméon, et ne pouvant entrer elle-même, envoya le bébé en suppliant qu'il obtînt de lui (Siméon) la bénédiction ».

Pour guérir les maladies, chasser les démons et donner des bénédictions, les moines se servent beaucoup de l'eau et de l'huile bénites (1406, 1407, 1439). La foule s'approchait de la colonne de Siméon en demandant constamment d'obtenir quelque part de la bénédiction contenue dans l'huile³⁰. Un prince arabe a un beau cheval, qu'il aime beaucoup : tombé malade, le cheval est conduit auprès du moine Aphraate. Celui-ci lui fait boire de l'eau bénite, et il est guéri. Les brigands qui poursuivent le moine Benjamin, sont pris d'un vomissement : l'ermite bénit de l'eau et la fait boire aux méchants, et ils sont guéris de leur malaise.

On se fait bénir aussi par l'eau bénite des fonts baptismaux. Les femmes surtout viennent nombreuses au convent pour demander de l'huile bénite. Un grand pouvoir de guérison et de protection est également attribué à un morceau du vêtement du moine. Théodoret lui-même, encore enfant, est guéri par le pagne du moine Pierre, qui était large et long, et fait de lin épais (1388). Plus tard

30. Encore maintenant, en Orient, les fidèles se signent le front avec l'huile des lampes qui brûlent devant le Saint Sacrement ou devant les statues des saints : ils se signent aussi le front avec de l'eau bénite. On obtenait de l'huile bénite par une bénédiction, mais aussi en la faisant couler à travers les reliques des martyrs, voir : LASSUS, *Syrie*, dans D.A.C.L. 152, col. 1878.

il fit l'acquisition d'une petite cruche contenant de l'huile des divers martyria ; il possédait également un morceau de l'habit du moine Jacques (1442).

Les fidèles voulaient souvent imiter les moines, et venaient leur demander des instruments de pénitence. Là aussi il y eut certainement des abus, car les règles défendaient de distribuer des chaînes de fer.

Un autre abus, plus grave, mais qui témoigne en fait de l'influence des moines, consistait à les consulter sur l'avenir. A cette fin, les moines se servaient des passages de l'Ecriture sainte ou de livres *ad hoc* ; on désignait au hasard une page ou une sentence, et on les appliquait à ceux qui voulaient connaître les mystères de l'avenir.

C'est surtout après sa mort que le moine devenait un objet de vénération. « Tous voulaient approcher le cadavre de Théodose pour jouir des effluves de bénédiction qui en découlaient » (1393). On ne se contentait pas d'avoir seulement quelques objets du moine — le moine Jacques est dépouillé avant même d'avoir rendu le dernier soupir (1436) — mais on se disputait son corps ; souvent ces disputes dégénéraient en véritables batailles (1391, 1415, 1419, 1434, 1435).

Pour être sûres d'obtenir le corps d'un saint moine, quelques personnes faisaient bâtir d'avance une église pour le recevoir, comme ce fut le cas pour Alipe, neveu de Marcien ; pour Zénobia, une riche dame de Chalcis, et pour beaucoup d'autres. Lorsque Marcien se rendit compte de cette intention, il ordonna qu'après sa mort son corps fût enseveli dans un lieu inconnu (1335).

Les églises s'ingéniaient pour avoir des reliques des Apôtres et des martyrs, mais également pour posséder les tombeaux des moines. Le corps de Théodose fut déposé dans l'église des saints Martyrs, où seront enterrés plus tard Aphraate et Macédoine ; le corps de Marcien fut placé dans l'église, dans une arche en pierre (*arca lapidea*, 1338).

D'ordinaire les moines étaient enterrés dans un tombeau commun, qui se trouvait dans le « Martyrium » du couvent. Il est de coutume de laver les morts avant de les enterrer. Le jour de l'enterrement des moines et aux jours de leur anniversaire, une foule de fidèles assistait aux

cérémonies, ce qui a dû donner occasion à des abus, car la règle de Rabboula prescrit de célébrer les obsèques au couvent sans l'assistance du peuple, tout au plus pouvait-on y inviter les moines d'un autre couvent. D'autre part les moines assistaient aux enterrements des fidèles et aux repas funèbres, ce qui prêtait aussi à des abus.

Le prestige dont jouissaient les couvents, l'influence qu'exerçaient les moines sur les chrétiens de leur voisinage, devaient nécessairement porter un certain préjudice aux églises paroissiales et à leurs desservants. On trouve cependant peu de cas de mésentente entre prêtres « séculiers » et prêtres « réguliers », et cette mésentente n'était pas bien grave. D'une façon générale, les relations étaient assez cordiales entre les uns et les autres.

LES PÈLERINAGES.

En dehors des reclus, des stylites et des hypèthes, et plus tard des cénobites, qui sont sous l'autorité d'un supérieur, les ermites aiment à se rendre mutuellement des visites de temps à autre, et même à faire des pèlerinages aux Lieux saints. Ils se rendent des visites pour s'exciter à la vertu, et leur rencontre est souvent une occasion de sainte émulation. Asterius faisait trois fois par an un voyage de sept jours pour visiter Acace, lui apportant occasionnellement un sac de noix. Mais Acace ne voulait pas accepter les fruits parce qu'Asterius s'était donné beaucoup de peine pour les lui apporter, mais, celui-ci ne voulait pas déposer son sac, tant qu'Acace refusait de manger.

Les mouvements fréquents des ermites s'expliquaient aussi par le désir qu'avaient ceux-ci d'être seuls, et de s'éloigner des hommes quand ils venaient les visiter trop souvent. C'était aussi le principe des moines égyptiens : « *tace, fuge, quiesce* ». Julius Saba s'éloigna de ses disciples et s'établit dans un endroit solitaire, après avoir voyagé pendant sept à dix jours au désert. D'ordinaire les ermites se trouvaient à cette distance des autres hommes. Ces longs voyages ne les effrayaient pas ; même des femmes entreprenaient le pèlerinage à Jérusalem, sans rien manger pendant le voyage et la visite des Lieux saints.

Mar Benjamin se dirigea vers Jérusalem pour vénérer le tombeau de Notre Seigneur, recevoir la bénédiction des Lieux saints où Notre Seigneur avait accompli ses miracles ; la force de Dieu l'accompagnait, et la promesse qu'Il avait faite à ses disciples : « Voici, que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles ». Son pèlerinage terminé, Benjamin vint à Homs pour être béni par le saint reposoir de la tête de Jean-Baptiste. Le moine Pierre fit également un pèlerinage à Jérusalem (1380).

Le Mont Sinaï attirait aussi les moines. Le motif de ce pèlerinage était principalement le progrès dans la vie contemplative. Les moines ne voulaient pas contempler seulement intérieurement, mais aussi voir les lieux saints pour pouvoir méditer plus facilement.

Astérius et son disciple visitèrent le Mont Sinaï ; ils emportèrent du pain, un gobelet en bois, ainsi qu'une corde et une éponge pour pouvoir puiser de l'eau dans les citernes. Au Mont Sinaï, Astérius bâtit une église et y consacra un autel (1315). De même, le moine Siméon entreprit un pèlerinage au Mont Sinaï ; en route, il trouva un reclus qui s'était caché dans un puits pour fuir les hommes (1362).

Dans le cénobitisme, il est plus difficile pour le moine de quitter son monastère. Saint Ephrem et Isaac d'Antioche s'insurgeaient déjà contre la « bougeotte » de quelques moines.

Il faut noter aussi l'attachement des moines à la lecture et à la direction spirituelles, et surtout leur grande dévotion pour l'Ecriture sainte ; souvent ils portaient un petit manuscrit de l'Evangile sur leur poitrine³¹.

LA VIE CHRETIENNE.

En expliquant la règle de Rabboula nous avons déjà noté plusieurs coutumes chrétiennes. Pour la deuxième période, nous disposons de beaucoup de documents, qui nous renseignent sur le milieu religieux et social des chrétiens. Nous en dirons quelques mots. Certes, beaucoup de ces

31. A. VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac*, Louvain, 1951, p. 44.

habitudes existaient déjà depuis un certain temps ; nous avons préféré nous limiter aux sources de notre époque.

Le grand nombre et la sainteté des moines suffirait à montrer le degré de ferveur de la vie chrétienne des fidèles : en effet ces moines sortaient de ce milieu.

La vie chrétienne est assez fervente : l'ancienne législation imposait le jeûne aux veuves et aux vierges ; le dimanche le peuple assistait régulièrement à la Messe, et écoutait les exhortations qui suivaient la lecture des Livres saints. Parfois on disait la Messe dans les maisons privées³². Les églises étaient continuellement visitées ; et on y célébrait les fêtes annuelles, les fêtes de l'année liturgique et celles des martyrs dont on possédait les reliques. Les martyrs perses étaient plus particulièrement honorés dans la liturgie syrienne.

Il faut noter surtout le culte des défunts³³. Une cérémonie spéciale est faite pour le lavement des corps et leur transfert à l'église : on portait le corps sur les épaules (1411). Le troisième, le neuvième et le trentième jour après la mort, ainsi que le jour de l'anniversaire, on faisait les mémoires funéraires. Les anciennes prescriptions ecclésiastiques prescrivaient que l'évêque devait pourvoir aux besoins des ouvriers du cimetière, afin que ceux-ci ne mendient pas auprès de ceux qui visitaient le cimetière³⁴.

Les moines semblaient avoir pris l'habitude de conserver chez eux, dans des urnes, des ossements ; cela leur fut interdit par la suite.

En dehors des sacrements, il y avait, dans la piété des chrétiens, beaucoup de superstition, et le fond païen n'avait pas disparu complètement. Isaac d'Antioche est l'un de ceux qui ont le plus écrit contre ces coutumes et ces mœurs païennes.

On trouve encore beaucoup de possédés ; la cause de

32. CHABOT, *Syn. or.*, p. 267 canon 13.

33. NAU, *o. c.*, IV 103.

34. Th. SCHERMAN, *Die allgemeine Kirchenordnung*, II p. 92, canon 61 : *eos qui ibi opus navant, episcopus sustentet ne cui ad illos locos venienti sint oneri.*

la possession vient fréquemment de la pratique de la sorcellerie (1406).

La tolérance religieuse n'est guère connue. Il est défendu d'avoir des relations avec les hérétiques. L'hérésie de Marcion exerce encore une grande influence (1439-1451), et cela se comprend ; on sait en effet les attaches de la vie chrétienne syrienne avec l'ascétisme mésopotamien. L'estime de Théodoret pour les Juifs n'est pas très grande ; il les appelle des hommes incrédules, les ennemis de la vérité (1359).

Au point de vue social, la situation n'est pas trop mauvaise. Sans doute il y a beaucoup de malades et de pauvres, mais les moines organisent des hôpitaux, des maisons pour les malheureux, des hôtelleries pour les étrangers. D'autre part les fidèles sont exhortés sans cesse à subvenir aux besoins des moines, et la vie laborieuse des moines suppose aussi un commerce, dont profitent les habitants de la région.

L'injustice sociale ne manque pas : il y a aussi des malheurs publics, comme les tremblements de terre, l'invasion des Isauriens, qui détruiraient beaucoup (1398), mais la charité chrétienne adoucit les souffrances.

Bientôt la lutte religieuse bouleversera la vie monastique, chrétienne et sociale : la politique dominera le monachisme, et les moines persécuteront les moines. Soit chez les Nestoriens, soit chez les Jacobites, la vie monastique prendra un grand essor, mais on y cherchera en vain cette paix profonde et intime de la première période, où il existait une sainte émulation entre le peuple chrétien, les ermites et les cénobites, tous étant unis par le même idéal de l'amour du Christ.

P. Olaf HENDRIKS, A. A.

MIMRO DE SERGE DE REŠAYNA SUR LA VIE SPIRITUELLE

Introduction

En présentant pour la première fois le texte de ce *mimro* de Serge de Rešayna, deux points doivent être marqués, en manière de préface : 1°) la nature du *mimro* ; 2°) les manuscrits qui ont servi de base à l'établissement du texte.

Quant à la première question, j'en ai déjà montré les aspects les plus importants dans mon étude sur Serge de Rešayna et les versions syriaques du pseudo-Denys¹.

Serge connaissait-il le corpus dionysien lorsqu'il écrivit ce *mimro* ? Pour certains, le § 114 donnerait une indication négative ; pour d'autres, en revanche, la mention de Denys au § 69 signifierait évidemment que Serge connaissait l'auteur qu'il cite. Nous lisons en effet à ce § 69 : « Alors, de ce qui précède, nous saurons clairement quelle sorte de contemplation a utilisée le saint et grand Denys qui a écrit divinement ce livre qui a été placé dans mes mains en vue d'une traduction ». Mais la référence à Denys qui figure dans le texte que nous venons de traduire n'existe que dans certains manuscrits. Le manuscrit C¹ au contraire lit : « Alors, de ce qui précède, nous saurons clairement quelle sorte de contemplation ont utilisée les saints ». Cette version semble plus conforme au style de Serge qui ne fournit habituellement pas d'autre référence que scriptuaire. Peut-être la référence à Denys constituait-elle à l'origine une note marginale que le scribe a incorporée au texte ?

1. « Sergius of Reshaina and the Syriac Versions of the Pseudo-Denys », *Sacris Erudiri*, 4 (1952), p. 179 ss.

Notre même article procure aussi des renseignements sur les manuscrits où se trouve ce *mimro* de Serge. Ce sont les suivants : 1°) British Museum Orient. Add. 2306 (= C¹) ; il a été copié au couvent de Mar Mattaï, près Mossoul, le 17 mai 1859, par le chammas Ya'qûb, et le B. M. l'a acquis à temps pour qu'il puisse figurer dans la *Descriptive List* de Margoulioth (1899), sous la cote 2306. Cinq feuillets sont laissés blancs, au commencement du manuscrit. Le texte de ce manuscrit commence au milieu du § 43 de notre édition.

2°) Mingana 167 (= C²), copié aussi à Mar Mattaï, mais par 'Abd el Nûr et daté du 27 janvier 1867. Ce ms était à l'origine incomplet, et ne commençait, de même que C¹, qu'au § 43. Mais la lacune a été comblée en 1903 par le chammas Mattaï bar Paulos (C² f° 21 a).

3°) Ce même Mattaï bar Paulos a copié une fois de plus, le 15 juin 1908, le ms entier. C'est actuellement le Mingana 24. Je n'ai pas consulté ce dernier ms.

4°) En 1903, après l'achèvement de C², semble-t-il, le prêtre Gewargis, de l'Eglise de la Bienheureuse Marie, Mère de Dieu (Eglise dite « de l'Immaculée ») à Mossoul, fit une autre copie (= C³). L'écriture est élégante, mais comme le scribe semble avoir copié sur le ms de C², je n'ai pas retenu ce ms comme témoin, sauf lorsque la lecture des autres ms était difficile. Le C³ fait partie du fonds patriarcal des ms syriaques, originairement à Beyrouth, et aujourd'hui à Charfet.

Une coïncidence est intéressante à noter : la copie du C² a été achevée en 1903, et c'est en 1903 également que le C³ a été copié. A cette date aussi, Mgr Addaï Sher travaillait à la bibliothèque du Patriarcat chaldéen à Mossoul ; il avait rédigé l'année précédente, en 1902, sa *Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul* » (*Revue des bibliothèques*, 17 (1907), p. 227 ss.). Cette *Notice* mentionne très sommairement, sous la cote 92, un manuscrit dionysien et donne la traduction française d'un fragment qui correspond au § 1 de C² et C³. C'est en effet une version du même texte syriaque. Du reste, de la mention concernant le pseudo-Denys, nous pouvons seulement déduire que le texte de Denys commençait avec les *Noms Divins*

et s'arrêtait au V^e chapitre. La perte du colophon nous prive d'une date certaine.

Mgr Sher cependant date ce ms du XVIII^e siècle. La coïncidence des dates (1902-1903), des lieux (Mar Mattai près Mossoul et Mossoul même), et des textes rend très probable que C², C³, C⁴ ont été complétés à partir du Mossoul 92, dont la trace a été perdue après les événements sanglants qui ont endeuillé la Mésopotamie pendant la première guerre mondiale.

Les colophons des ms C sont importants. Ils donnent en effet la date du ms original ainsi que le nom du scribe ; la date est Kanûn Awal 1078 d'Alexandre (déc. 766) (Cf. C¹, f^o 17 a ; C² f^o 22 a). La dernière page de C³, que je présume avoir été copié sur C², donne le même mois, mais l'année 1084 ; je crois que cette erreur procède d'une distraction de Gewargis qui place ce colophon daté à la fin de tout le manuscrit et non pas à la fin de l'introduction comme font C¹ et C². Cette divergence ne semble pas constituer une raison suffisante de supposer que ces manuscrits ont été copiés sur des textes différents — supposition d'ailleurs très invraisemblable.

Une autre différence dans nos trois mss concerne le titre du scribe qu'ils ont copié : Kyriakos bar Šamûna. Ce nom est donné immédiatement après la date, comme il a été indiqué ci-dessus. Nous lisons dans C¹ : moine d'Edesse ; dans C² : père vertueux d'Edesse ; dans C³ : scribe d'Edesse. Je ne puis fournir aucune explication de cette divergence ; je suppose simplement que le titre devait être partiellement illisible dans l'original, et que les scribes modernes l'ont complété de la manière qui leur a semblé la plus convenable.

Dans les cinq mss nommés (C¹, C², C³, C⁴, Mossoul 92), nous avons tout au plus deux témoins d'un seul ms ancien, celui de l'édition par Kyriakos des œuvres du pseudo-Denys, terminée en décembre 766. C¹ a été exécuté en 1859 ; C² en 1867, tous deux au couvent de Mar Mattai, par deux scribes différents, et tous deux incomplets des quarante-trois premiers paragraphes.

En 1902, on découvre à Mossoul le ms 92 ; ce ms contient la première partie qui manquait au ms de Kyriakos (766) ; et grâce à ce Mossoul 92, C² fut com-

plété en 1903. La même année, une copie complète est exécutée à Mossoul (C³, très probablement d'après C²). Cinq ans plus tard, le scribe qui a complété C² exécuta une nouvelle copie (= C⁴) ; mais travailla-t-il alors sur C² ou, de nouveau, sur l'original ?

Nous n'avons donc en fait que deux témoins indépendants du ms de 766 : C¹ et C² — et un seul témoin du ms du XVIII^e siècle comblant les lacunes : C².

Aux témoins de la tradition « Kyriakos », il faut ajouter un autre ms dont le colophon fournit moins de renseignements. C'est le B. M. Add. 22370 (XIV^e — XV^e siècles). Ce ms commence par le *mimro* de Serge (f^o 1 b — 26 b). Puis vient la présentation de Denys par « Raban Théodoros, philosophe spirituel (philosoph rûhoyo) surnommé bar Zarûdi, à Timotheus le prêtre, mon collègue » (f^o 27 a). Plus loin, au dernier feuillet (f^o 233 a), Théodoros est dit *d'Edesse* ; le scribe est Mubârak. Ce ms est donc appelé M, alors que les autres mss sont appelés C d'après le scribe Kyriakos (Cyriacus).

Nous ne possédons aucun indice de la provenance du texte de M, sauf que Théodoros, comme Kyriakos, était d'Edesse. Le texte lui-même est souvent inférieur à C ; de plus, par rapport à C, M présente six lacunes de 3 à 6 mots et une lacune de 13 mots, qui peuvent presque toutes être expliquées par *homoteleuton*. C¹ présente une seule lacune (dans le § 67). Dans la lacune initiale de C, comblée par Mossoul 92, M présente deux lacunes (§ 39 et § 40), alors que C² et C³ en ont trois (§ 2, § 17, § 21). Dans cette même section, C³ a deux lacunes qui lui sont propres (§ 20, § 34). A part des lacunes, M omet un certain nombre de mots, ce qui indique une plus grande négligence. Par contre, les additions et les variantes de M indiquent parfois le souci d'améliorer le style.

En somme donc, il ne semble pas douteux que la famille C, témoin moderne d'un texte du VIII^e siècle, — il n'y a pas de raison de supposer un texte intermédiaire, — doit servir pour base de l'édition, alors que M, écrit avec moins de soin, sera surtout utile pour combler les lacunes de C.

Ni la tradition C, ni la tradition M ne sont complètement satisfaisantes. Dans les § 54, 64 et 117 on peut

supposer ou bien une lacune commune à tous nos témoins, ou bien une corruption du texte. Dans ce cas, on doit supposer qu'il y a un ancêtre édessénien commun à C et à M.

J'ajoute une table détaillée des matières, pour aider à comprendre ce traité fort diffus ; elle sera suivie d'un index des citations scripturaires.

Comme point de ressemblance avec la doctrine du Pseudo-Denys, je noterai la théologie négative (§ 54, § 72 fin, § 80). Dans le § 83, on peut peut-être voir une affinité entre Serge de Resayna et les degrés descendants de la hiérarchie dionysienne.

Il m'est agréable d'exprimer ma profonde gratitude à Mgr G. KHOURI-SARKIS qui a bien voulu collationner le texte syriaque avec ceux des différents manuscrits utilisés, corriger les épreuves de ce texte et en faire la traduction française, alors que la traduction que je lui avais confiée était en langue anglaise. Ma gratitude va également au R. P. François GRAFFIN, S. J., professeur de syriaque à l'Institut Catholique de Paris et à M. Antoine GUILLAUMONT, professeur à l'école pratique des Hautes Etudes à Paris, pour l'aimable et précieuse collaboration qu'ils ont apportée à ce travail.

DOM POLYCARPE SHERWOOD

Saint Meinrad's Archabbey.

SIGLES DES MANUSCRITS

- C 1 = B.M. Oriental addition. 2306, à partir du milieu du § XLIII. Copié en 1859 sur un ms. de 766.
- (C 2) = Mingana 167 pour les §§ 1-XLIII. Copié en 1903 sur le Ms. 92 de Mossoul.
- C 2 = Mingana 167 depuis le milieu du § XLIII : copié en 1867 sur le ms. de 766 de C 1.
- C 3 = Bibliothèque du Patriarcat à Charfet : 1903 : dépend immédiatement de C 2.
- M = B.M. Add. 22.370 ; XIV^e-XV^e siècle.

La division en paragraphes a été faite par l'éditeur.

Traduction

Traité de Mar Serge, prêtre et médecin-chef

I. — Par la vertu et avec l'aide de la Sainte Trinité, seul vrai Dieu, nous commençons à écrire le *mimro* [composé] par Serge. (*Ms. M*).

I. — Par la vertu du Seigneur Christ, un esclave pétri de la poussière commence à écrire le livre de saint Denys. D'abord le *mimro* composé par Mar Serge, prêtre et médecin-chef (archiatros), avant la traduction par Serge du grec en syriaque du livre de saint Denys l'Aréopagite, évêque de la ville d'Athènes, et disciple de Mar' Paul l'Apôtre. (*Ms. C²*).

II. — Les premiers docteurs et les amis de la vérité ont manifestement divisé la vie spirituelle et le commerce avec Dieu en deux parties : l'exercice et la pratique des commandements ; la science de la contemplation de toutes choses. C'est là, en effet, un principe primordial enfermant tout, divisé selon une première distinction, en deux parties, en lequel sont comprises toutes les natures premières, intermédiaires et dernières ; et grâce auquel sont reliées entre elles toutes les choses qui les accompagnent en premier, en deuxième, et en dernier lieu.

III. — Et c'est cela, comme il me semble, qui est la hauteur, la profondeur, la longueur et la largeur dont parle le divin Apôtre dans sa prière. Car il dit : « Que vous puissiez comprendre avec tous les saints quelle est la hauteur, quelle la profondeur, quelle la longueur, quelle la largeur » (*Ephes.*, 3 : 18). Car tous les commandements donnés dans la nature ou écrits en esprit furent révélés pour favoriser la croissance de l'âme. Et dans ces dimensions sont comprises toutes choses qui accompagnent les natures créées, de quelque manière que ce soit. Et toute la science de la contemplation de toutes choses est la compréhension de toutes les choses qui sont, telles qu'elles sont, parmi lesquelles il y en a qui sont premières, d'autres intermédiaires, et d'autres dernières. Et l'on peut nommer les premières la hauteur, les dernières la profondeur, et toutes les choses intermédiaires, la longueur et la largeur.

— د —

IV. — $\text{و/امپ من و/لا مسمب دسح اؤم فوتمس}^1 \text{ و/لامنزه خدنه}^2 \text{ مسمسا}$
 $\text{حسبده}^1 \text{ دسقاام مئلم دب امن} : \text{ و/اؤسه خدنه اؤم من دس حسب مسم}$
 $\text{دس سلب سخمندب امپ نمب} . \text{ دس حنه مسمسا مدها و/لا اف}$
 $\text{ومنه و/لا اهدا وموم سخم} :^3 \text{ دس و/اؤام} : \text{ حنه فوسنا سخموملا}$
 و/دس فوسنا مسموم

V. — $\text{نامن مسم امپ سلب} : \text{ حنه سوا من سلب مسمالا مسم دس} :$
 $\text{ده من وموم وموم اؤمى حلام لامب ومسم} : \text{ ومسم مسمالا مسمالا}$
 $\text{بما اؤمى}^1 \text{ ومسم دس مسمالا}^2 \text{ و/امالا دس} . \text{ و/دنا مسم و/فوسنا و/فوسنا}$
 $\text{مسمب ح مسم من سلب اؤم ح مسم ومب و/لا و/دنا و/فوسنا}^3$
 $\text{و/مسمالا} : \text{ انبا ومب} : \text{ بما مسم مسم دس} : \text{ ومسم مسمالا مسمالا} .$

VI. — $\text{امن اب وم و/امپ سلب} : \text{ و/امسمالا و/امسمالا بما ام دس و/احب}$
 $\text{سسمالا مسمالا} . \text{ مسموم مسمالا مسمالا} : \text{ ده املا ومسمسم دس مسمالا}$
 $\text{سسمالا}^1 \text{ و/مسمالا} : \text{ دب مسم مسمالا و/مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا}$
 $\text{مسمالا دس مسمالا و/مسمالا مسمالا مسمالا}^2 \text{ . } \text{ و/لا}^3 \text{ املا مسمالا} \text{ (C2)2a}$
 $\text{و/مسمسم مسمسمالا وموم مسمالا مسمالا ومسمالا مسمالا}^2 \text{ و/لا مسمالا}^2 \text{ مسمالا}^2 \text{ مسمالا}^2$
 $\text{دس ده مسمالا و/لا مسمالا} .$

VII. — $\text{املا مسمالا مسمالا} : \text{ مسموم مسمالا مسمالا مسمالا}$
 $\text{مسمالا ومسم مسمالا} : \text{ دب اؤم اؤملا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا}$
 $\text{مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا}$
 $\text{مسمالا مسمالا} .$

VIII. — $\text{و/لا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا}$
 $\text{مسمالا}^1 \text{ و/مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا مسمالا}$

IV. a : Matt., 22 : 37-39. — 1-1 : M scripsit et interpunxit :
 Sed scripsit cum abortivo . — 2 : Siome scripsi, aliter sensum vix prae-
 bet . — 3 : M : . — 1 : Sic M ; (C2) : . — 2 : M : . — 3 : M :
 + VI. 1 : M in singulari. — 2 : (C2) interpungit
 post — 3 : M omit ; post spatium 4-6 litterarum
 reliquit et porrexit cum + VII. 1 : M cum yod finali feminini +
 VIII. 1 :

IV. — Que toutes choses aient été ainsi comprises dans les deux divisions susdites, le vivificateur l'a révélé aux savants (= gnostiques) en deux formules, quand il a dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ta force, et ton prochain comme toi-même » (*Matt.*, 22 : 37-39). Dans la première formule, en effet, il inclut la connaissance de toutes choses et de Dieu lui-même, dans la mesure du possible ; par la seconde, il désigne l'observance et la pratique de tous les commandements.

V. — Nous parlerons donc, selon notre force, de chacune de ces parties séparément, afin d'exprimer notre pensée aussi clairement que possible à nos auditeurs, et pour qu'en fin de compte apparaisse le but que nous avons fixé à notre discours et que celui-ci poursuit. L'exercice de la pratique des commandements sera par là mieux connu de nous. Car il convient de savoir qu'à tout exercice, à toute pratique, à tout art, quels qu'ils soient, un but est fixé, auquel les actes de chacun sont orientés.

VI. — Je dis donc ceci : l'art de guérir a pour but d'opérer la guérison dans les corps humains. Donc, tout ce que fait celui qui exerce cet [art] est pour la guérison des corps, en donnant les régimes convenables, en appliquant des pansements et en préparant des potions, en recherchant et en coupant les plantes médicinales et toutes les drogues capables de guérir. Et parfois il emploie la chaleur du feu et tous les autres moyens propres à préserver la santé, ou à la donner quand elle n'existe pas.

VII. — De même également, celui qui désire la richesse fait tout et poursuit des activités variées pour amasser des biens, ensemençant, plantant des vignes, faisant se propager les jeunes plants, armant des navires pour les traversées, trichant dans tous ses comptes, et se lançant dans tout commerce capable de procurer l'abondance.

VIII. — Et celui qui désire la victoire dans tous les combats se sert de toutes les choses par lesquelles il espère vaincre ses ennemis, forgeant des armes pour les batailles, attelant des chars...

pour les combats, et mettant en œuvre tous ses moyens, avec toute l'énergie possible, afin de surpasser tous ceux qui sont en face de lui.

IX. — De même toute personne qui souhaite la domination et la souveraineté d'une ville ou d'une province entière fait tout et se sert de tout pour amener vers la tranquillité et la concorde pacifique tous les habitants de la ville ou de la province, édictant des lois convenables pour tous, dont certaines sont faites pour ceux qui font le bien et d'autres portent des sentences contre les méchants, d'autres menacent et d'autres protègent, et d'autres encore promettent des honneurs à ceux qui font quelque chose d'utile ou servent le maintien de la souveraineté.

X. — Sans autre discussion sur ces questions, il est évident que toutes les actions des hommes sont accordées à un but, et une fin a été fixée pour chacune de ces actions, vers laquelle l'homme tend en tout temps. Et quand il tend vers ce but, il accomplit toutes ses actions, fait tout et se sert de tout pour atteindre ce qu'il désire.

XI. — Mais cet exercice spirituel de la pratique effective des commandements — ô Seigneur sur qui la parole ne peut dire que peu de choses de ce qui devrait être exprimé ! — laisse tous les autres exercices et activités des hommes dans les bas-fonds de leur condition, et l'homme se hâte de les surpasser tous, se proposant comme but final de plaire en toutes choses au Dieu de toutes choses. Aussi, il fait tout et se sert de tout, en toute vigilance, afin de pouvoir atteindre ce but. Mais, parce que cela ne se fait pas à la légère (littér. : *comme cela vient*), on peut savoir quelles sont les choses par lesquelles on plaira au roi des mondes, et de quelles choses il convient de s'éloigner, et de quelles choses on doit se servir.

XII. — Celui qui s'adonne à un exercice comme celui-ci s'approche donc des commandements de son Dieu, que celui-ci, par la présence de son humanité a établis et transmis à ceux qui croient en lui. Par ces commandements il apprend quelles choses faire avec zèle et de quelles choses s'éloigner avec soin ; et ainsi, tandis qu'éloignant de lui peu à peu les choses qu'il ne lui est pas permis de faire, il s'en débarrasse et s'éloigne d'elles par l'attention constante de son âme ; il s'habitue petit à petit à la pratique des choses qu'il lui est commandé de faire.

XIII. — Losqu'il avance et progresse dans la pratique de ces choses, il méprise toute concupiscence et foule aux pieds les désirs, chaque fois qu'ils lui paraissent nuisibles, ne se permettant aucun plaisir du corps, pas même pour un répit d'une heure.

XIV. — Par une pareille habitude et une constante fidélité à la discipline ascétique, une grande force de sainteté s'affermît solidement en lui et il acquiert sûrement cette première vertu qui éteint et tue en lui toutes les passions multiformes de la concupiscence. Par concupiscence, je n'entends pas seulement celle des rapports sexuels, mais aussi celle de l'estomac, et celle de la richesse, et celle de toutes les autres choses qui s'opposent à l'œuvre de l'esprit.

XV. — Et désormais, comme si la bestialité des passions avait été atténuée (Litt. : *polie, élimée*), et si celles-ci s'étaient soumises au frein de la raison, de telle façon qu'elles n'attaquent plus sans la permission de leur chef, cette première vertu est suivie d'une autre vertu qui la surpasse.

XVI — Désormais, pas même la crainte ne fait trembler cet homme, parce qu'il ne redoute et ne s'effraie de rien de ce qui fait trembler les autres d'émotion. Car il a échangé cette crainte émotionnelle pour la crainte de son Dieu Jésus. Et, parce qu'il est prisonnier de cette crainte et tend vers elle, il méprise toute autre crainte. L'absence de richesses ne l'effraye pas ; la menace des tortures de la part des puissants ne le fait pas trembler ; il ne craint même pas les blessures du corps, lui qui, grâce à elles, a appris à supporter la mort.

Par tout cela donc, une autre force se rassemble et s'établit en lui, celle de l'héroïsme, sûre d'elle-même, et que rien n'ébranle. Et cela constitue pour lui, dans le Christ, une seconde vertu.

XVII. — Cette force dont on vient de parler, de nombreux biens l'accompagnent. Celui qui la possède porte témoignage ouvertement à la vérité devant son entourage. Il accepte toutes les épreuves pour cette vertu ; il meurt pour son prochain, pour ceux qui lui sont proches par la fraternité d'esprit et par la parenté de la vérité. Il n'admire jamais plus aucune de ces choses qui retiennent les autres, c'est-à-dire la richesse,

le pouvoir, la domination, le triomphe, toute forme d'orgueil. Ces choses ne le fortifient en aucune façon, et leurs contraires ne le font point souffrir, c'est-à-dire la pauvreté, l'humiliation, le mépris et tout ce qui leur ressemble, et toutes les choses dont les autres rougissent d'être affligés.

XVIII. — Par la vertu de sa force et par le secours de la doctrine de son Sauveur, il les a dominées toutes, et il est au-dessus de la crainte de toutes ces choses, parce qu'il a rejeté loin de lui l'esprit de servitude aux passions, qui avait engendré en lui la crainte de ces choses. Car il est dit : « Vous n'avez pas reçu l'esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte, mais l'esprit de fils adoptifs » (*Rom.*, 8 : 15) qui libère de la dure servitude des chaînes des passions.

XIX. — A partir de là commence une autre vertu sublime où sont compris de nombreux avantages. Car celui qui a dominé les passions des désirs par sa sainteté, et ensuite par sa force, paraît au-dessus de tout ce qui est aimé et exalté parmi les hommes. Il est évident en effet qu'il n'a aucun besoin des choses terrestres. Car, parce qu'il s'est habitué aux choses de peu (et, bien plus, il n'en a même pas besoin), il méprise toutes les richesses du monde visible. Et, non pas seulement cela, mais il considère ces richesses comme une indigence. Car cet homme ne fait plus tort à quiconque, étant celui qui n'a besoin de rien prendre et de ne rien recevoir des autres. S'il méprise en effet les richesses acquises légalement, comment s'approcherait-il des biens et des richesses acquises illégalement ?

XX. — Alors, de là s'affermir en lui une autre force de la vertu, la troisième, qui est celle de la justice, qu'accompagnent de toutes manières la sérénité, la douceur et la divine ressemblance de Jésus. La colère, en effet, accompagne celui qui s'afflige, et attriste celui qui se met en colère. Il est évident que, si cet homme n'est affligé par personne, il ne se met pas non plus en colère, et, parce qu'il ne s'irrite pas, il ne se met pas non plus en colère ; et, parce qu'il est serein et doux, et qu'il porte le fardeau léger des commandements de son Dieu, de là donc viennent sa sérénité, son humilité, sa douceur à l'égard de tous les hommes. Car qu'est-ce qui émane de lui, sinon la miséricorde à la ressemblance de son Père qui est aux cieux ?

XXI. — Quand il est arrivé à ce stade, et qu'il s'est approché, autant qu'il est possible, de la ressemblance sublime du Père, il regarde de tous côtés et voit toutes les passions des désirs qui se meurent en lui. Et celles qui sont censées être honorables parmi les hommes sont rejetées par lui au loin ; et les choses tenues pour laides et viles parmi les hommes sont considérées par lui comme rien. Et ainsi, par une attention soutenue vers ces choses, et par la pratique assidue de la discipline, s'établit en lui la force merveilleuse de l'impassibilité. Il mate son corps en tout temps et l'asservit afin que chaque action soit une épreuve.

XXII. — Et alors il se retourne vers son âme et scrute son esprit ; et il y voit une beauté divine ineffable. Il la contemple et s'émerveille : Comment, la possédant, lui était-elle cachée, enfouie et recouverte par l'ordure des passions, et comment, aussitôt que se sont dissipées ces passions comme des ombres noires, et consumées et évanouies comme de la fumée, est apparu l'éclat du rayon de la beauté divine cachée en lui ?

XXIII. — Et désormais il s'étonne et s'émerveille. Il se réjouit grandement, et il se rappelle sa nature première établie à l'image et à la ressemblance de son Créateur. Et lorsque cette ressemblance avec son créateur s'est reproduite et dessinée exactement en lui, et qu'il se l'est rappelée à l'intérieur de son âme telle qu'elle était, alors il se souvient également que tous les hommes sont les enfants de la même famille, et que, par suite de ce qui est entré de l'extérieur par le péché, les hommes se sont obscurcis, avilis, et ils sont tombés dans le gouffre profond de la misère. Alors l'amour qui convient est mu avec force vers eux, car il a compris et il a su vraiment qu'ils sont son prochain. Le grand commandement de Jésus dit parfaitement : « Aime ton prochain comme toi-même ».

XXIV. — Il ne partage pas son affection avec les bons seulement, mais aussi avec les autres. S'il aime les bons, ce n'est pas parce qu'il a été entraîné vers eux par la miséricorde,

mais comme quelqu'un qui tend à participer aux œuvres des saints. Il aime les méchants, parce qu'il imite, selon sa force, l'exemple de son Créateur, « Lui qui fait lever son soleil sur les bons et sur les méchants, et qui fait descendre sa pluie sur les justes et sur les coupables », « Lui aussi qui, étant de la condition de Dieu, ne pensa pas qu'il était injuste de se considérer l'égal de Dieu » (*Philip.*, 2 : 5) ; mais il s'anéantit lui-même, prenant la condition d'esclave, et il livra sa vie pour les pécheurs.

XXV. — Mais, puisque ces choses ont été ainsi dites par notre parole simple, afin qu'elles soient connues, revenons un peu en arrière, comme ci-dessus, et voyons si elles se trouvent dans l'enseignement divin. Lorsque nous les trouverons en accord avec la sainte doctrine de l'Esprit, nous serons affermis dans leur connaissance et nous nous empresserons de les pratiquer. Comment celui qui se donne de tout son cœur aux commandements de Jésus, s'habitue à la richesse et opère le bien, notre discours l'a montré jusqu'ici brièvement. Il a dit aussi comment il progresse par le renoncement aux passions ; [comment] il acquiert, avant toutes choses, la sainteté ; de là, il s'élève ensuite, sans relâche, vers la vigueur de l'âme ; et de celle-ci vers la justice qui est la sainteté. Il devient enfin tranquille et doux à l'égard de tous, à la ressemblance sublime de la Majesté.

XXVI. — Les trois divisions dans lesquelles est enfermé mystiquement le travail de la pratique, l'enseignement divin les a révélées à ceux qui se sont habitués à regarder, par les yeux de l'esprit, les choses spirituelles. C'est l'introduction de la pratique des commandements qui est le principe et le commencement de toute connaissance de Dieu et de toutes les natures après Dieu. Il est juste en effet que celui qui avance avec droiture prenne dès le début la [bonne] route et soit conduit sans cesse vers ces choses qui sont élevées. Ainsi donc, le principe de la connaissance et de la contemplation de toutes choses, c'est la pratique de l'exercice, qu'il est possible d'acquérir sans elles, (connaissance et contemplation), mais la connaissance véritable, il n'est pas possible de l'établir sans [cet exercice].

XXVII. — Puisque le commencement de tous les enseignements écrits sont les lettres *de l'alphabet*, et que le principe de toute vie en Dieu est l'observance des commandements, à cause de cela l'Esprit divin a inscrit symboliquement, ici et là, au commencement des versets, dans les livres saints, des lettres qui enseignent tous les sens de cette pratique de l'observance. Nous trouvons en effet, dans les écrits

(C2) 4^a

M 6^b

XXIX. - ربيع و من اسبيل الخيام المصنوعة في مصر و المصنوعة في مصر

XXX. — محمد بن يوسف / أورامه ¹ / إمام بن / أمّ الحنا / لا ² / أورامه —

a: Ps., 118 : 1. — 2-2: M transponit post על, praefigendo ו. † XXVIII. 1: M: על ... על. — 2-2: M: על ... על.
 144: 1. † XXIX. a: Lam., 1, prol. — 1: M add. על. —
 2: Cf. infra § 32; M hic phraeses invertit. — 3 M add. על. —
 4: M: על † XXX. 1: M cum yod finali. — 2: M om. —
 3: M: על. — 4: M: על pro על. — 5: M om. על.

des Hébreux, au livre des Psaumes, au psaume 118, qui commence par : « Bienheureux ceux qui sont sans tache sur le chemin », que ses versets sont rangés par ordre alphabétique. Car, comme les lettres sont le commencement de tout enseignement, ainsi la pratique des commandements est, un peu, comme les lettres et est le principe de toute contemplation divine ; le premier verset commence, en effet, par *Olaf*, le second par *Béth*, et ainsi de tous les autres jusqu'à [la lettre] *Taw*.

XXVIII. — Et également cet autre psaume 144, dont le commencement est : « Je t'exalterai, ô mon Seigneur-Roi », lui aussi, ses versets sont [arrangés] de la même façon selon l'ordre alphabétique. Sauf que, dans le premier psaume, huit versets sont placés l'un à la suite de l'autre, dans les recueils des Hébreux, pour chacune des lettres. Dans le psaume 144, par contre, deux versets seulement sont placés sous chacune des lettres. Mais ces choses ont été ainsi placées symboliquement pour les louanges de Dieu ; et cela a été fait ainsi pour montrer que le commencement de la vie divine est la pratique des commandements.

XXIX. — Un autre prophète divin n'a pas utilisé cette introduction du commencement des lettres pour les louanges, mais pour ce qui est à l'opposé, c'est-à-dire pour les Lamentations. Il dit en effet : Après que Jérusalem fût détruite et qu'Israël fut envoyé en captivité, Jérémie s'assit et fit entendre ses Lamentations. Et ainsi il commença par l'*Olaf*, et il poursuivit ses Lamentations, l'une après l'autre, jusqu'au *Taw*. Et non pas une seule fois, mais quatre fois il parcourut les lettres, afin que l'ensemble des Lamentations soit au nombre de quatre-vingt-huit.

XXX. — Ces choses ont été écrites mystérieusement par des hommes divins ; et cela non point par jeu, à la légère, ou sans cause divine. C'est l'Esprit qui a écrit, par les prophètes, les lettres au début de ces lignes ; car il était possible que Jérémie, de même qu'il a écrit toute sa prophétie sans signes sur les lettres, écrivit de même les Lamentations. Et comme les autres psaumes ont été écrits

simplement et sans ces lettres, il se pouvait que ceux (les psaumes) dont il est parlé maintenant pouvaient (*ou* auraient pu) être écrits de la même manière.

XXXI. — Parce que donc nous sommes persuadés, lorsque nous nous attachons à la parole de notre Dieu qui a dit qu'un *yod* ou une ligne ne disparaîtra pas des Livres saints avant que toute chose soit accomplie, nous croyons aussi que ces signes qui sont placés sur ces lettres ont une raison importante et une force cachée, exigeant un examen qui n'est pas minime, et vers laquelle nous nous approchons selon nos forces à petits pas, par ici et par là, en ajoutant brièvement le sens qu'elles contiennent pour le commencement de l'entrée de la vie nouvelle en Dieu.

XXXII. — Quiconque donc abandonne la pratique du bien et se rend étranger à la connaissance vraie dans le Christ, parce qu'il est entraîné dans l'erreur et se vautre iniquement dans les passions, celui-là est la ressemblance de la Jérusalem détruite et d'Israël emmené en captivité par ce Nabuchodonosor symbolique qui a toujours été l'ennemi du peuple de Dieu et « qui fut homicide dès l'origine » (*Jean*, 8 : 24), ainsi que l'a dit notre Sauveur. Il l'emmené en captivité à cause de sa qualité d'homme libre, et le fait descendre à Babylone ; c'est là en effet que se trouvent toute erreur et toute confusion.

XXXIII. — Car, jadis, à cause de l'erreur de l'ignorance qui s'était répandue parmi les habitants de cette ville, celle-ci reçut le nom de Babel ; et c'est à cause de cela qu'elle est la personnification de toute iniquité qui corrompt toutes choses, et qui met la confusion dans l'âme, la privant des distinctions et des définitions (*ou* délimitations) de la vertu. Cet homme-là a besoin de lamentations qui soient dites à son sujet ; non pas par lui, mais par quelque autre qui n'a pas été emmené en captivité comme lui, et qui n'est pas descendu vers une vie dissolue comme la sienne.

XXXIV. — Mais celui qui commence la pratique de la crainte de Dieu, qui s'approche des commandements de son Seigneur et qui s'élève de la folie avilissante vers la vertu première dont il a été parlé ci-dessus, celui-là déplore sa vie antérieure quand il entend, de l'enseignement divin, les choses qui accusent et réprouvent sa conduite première.

XXXV. — Et cette numération des lettres (*Ms. M* : des Lamentations) a été établie selon certain symbole qui est caché à beaucoup. Elle représente le nombre huit, dont on peut longuement parler. En effet, tous les premiers-nés qui, selon la Loi, sont consacrés à Dieu, c'est le huitième jour qu'ils sont mis à part et offerts. Et la circoncision aussi est ordonnée pour ce même huitième jour ; et le lépreux qui doit être purifié se tient, sept jours durant, en dehors du camp, et, le huitième, il y entre. Jusqu'au huitième jour de notre Dieu et notre vivificateur Jésus-Christ, le monde tout entier était dans l'impureté, à l'instar du lépreux dont il est question dans la Loi.

XXXVI. — Mais, aussitôt qu'à été révélée la voie des justes par Sa résurrection, le Dimanche, qui est le premier et le huitième jour de Jésus, le monde tout entier a été purifié, par sa parole, de la souillure du péché, et il est entré par l'espérance de sa foi dans le camp des anges.

XXXVII. — De la même manière, le genre humain tout entier était soumis à l'incirconcision de l'esprit et était lié à la fraternité de l'enfantement terrestre, comme le premier né [l'est] avec sa mère. Alors, la doctrine du Christ et la force de Sa prédication, dont la figure est le huitième jour, a circoncis les âmes de l'incirconcision du mal, et les a ramenées vers Son joug plein de douceur ; et il a libéré l'humanité des chaînes des choses terrestres et l'a ramenée vers lui comme une offrande de premiers-nés. Il est écrit en effet : « Vous vous êtes approchés des chœurs de myriades d'Anges et des assemblées des premiers-nés qui sont inscrits dans les cieux » (*Hébreux, 12 : 23*).

XXXVIII. — Ainsi donc, tout le comportement antérieur et tout le ministère, et la vie d'avant la manifestation de l'évangile sont considérés comme le symbole de la semaine de sept jours. Le renouvellement qui a eu lieu pour tous, par la manifestation de la grâce vivifiante de notre grand Dieu et notre vivificateur Jésus-Christ, et la vie nouvelle qui a surgi par son enseignement vivifiant sont symbolisés mystérieusement par le chiffre huit ; parce que le jour qui est après le sabbat est à la fois le premier et le huitième jour. Ainsi donc, le samedi porte le symbole de tout le ministère selon la Loi ; le dimanche (premier jour), qui est aussi le huitième, porte le symbole spirituel de la prédication de notre Sauveur.

LE SENS DES RITES D'ORDINATION D'APRES LES PERES

Ainsi que le titre l'indique, le but des pages qui suivent n'est pas d'étudier l'histoire des rites, ni d'exposer toute la théologie des Pères sur le sacrement de l'Ordre ; ce qu'on demandera ici aux Pères de l'Eglise, c'est le sens qu'ils donnent aux rites dont ils sont les témoins et uniquement cela. Ceci exclut au moins deux domaines de recherche : d'abord, on n'étudiera pas les prières ou les rites en eux-mêmes, tels qu'ils nous sont connus par les livres liturgiques, ce travail ayant été déjà fait, en particulier par Dom B. Botte dans le volume collectif : *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre*¹ ; ensuite, on évitera de recourir à ce qui dans l'enseignement patristique sur le sacrement de l'Ordre n'est pas rattaché à un rite ou à une prière liturgique. Le domaine ainsi limité est encore assez vaste, me semble-t-il, même si on ne considère que la période patristique proprement dite et les seuls ordres de l'épiscopat, du presbytérat et du diaconat ; on ne saurait d'ailleurs avoir la prétention d'être complet, et je suis convaincu que bien des textes m'auront échappé ; j'espère, du moins, tenir compte des principaux, et donner ainsi une vue d'ensemble satisfaisante.

L'Ordination de l'Evêque

Le rite essentiel d'ordination de l'évêque est l'imposition des mains faite par le consécrateur (ou habituelle-

1. B. BOTTE, *L'Ordre d'après les prières d'ordination*, dans *Etudes sur le Sacrement de l'Ordre* (*Lex Orandi*, 22), Paris, 1957, p. 13-35.

ment les consécrateurs) sur la tête de l'élu. Il s'y ajoutera dès le IV^e siècle dans la liturgie d'Antioche, puis dans tous les rites de type syrien, l'imposition de l'Evangile sur la tête. On étudiera donc séparément ces deux rites.

Le sens de *l'imposition des mains* est clairement affirmé par Hippolyte de Rome : le rite signifie la descente de l'Esprit-Saint sur l'élu². Ce don de l'Esprit, selon une formule saisissante de l'anonyme auteur de l'opuscule *Adversus Aleatores*, souvent attribué à saint Cyprien, s'identifie avec le don de l'épiscopat : « Episcopium, id est, Spiritum Sanctum per impositionem manuum, cordis excepimus hospitio »³. D'autres expressions plus simples parlent simplement de conférer l'épiscopat⁴, ou l'ordination⁵, ou un don spirituel, χάρισμα πνευματικόν par l'imposition des mains⁶.

Qu'est-ce à dire ? Faut-il purement et simplement admettre que l'imposition des mains confère au nouvel évêque l'Esprit-Saint, troisième Personne de la Trinité, ou faut-il entendre par là seulement un don spirituel créé, une grâce spéciale, un charisme ? La question peut paraître oiseuse, et elle aurait sans doute paru telle à nos auteurs, car en réalité, pour eux, tout don spirituel suppose une descente, une venue spéciale de l'Esprit-Saint, qui sanctifie et qui consacre. Seulement cette présence de l'Esprit opère, selon les cas, un effet spirituel différent dans celui qui le reçoit, selon qu'il s'agit du

2. « Que ceux-ci (les évêques) lui imposent les mains et que le collège des prêtres se tienne là sans rien faire. Que tous gardent le silence et prient dans leur cœur pour la *descente de l'Esprit-Saint* » (*Trad. Apost. 2* ; éd. BOTTE, p. 27).

3. *De aleatoribus*, c. 3 (éd. HARTEL, 3^e vol. des œuvres de Cyprien, p. 94, 16-18).

4. Cyprien, *Epist.* 67, 5 : « ... episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur ».

5. S. Ambroise, à Félix qu'il a ordonné évêque : « *Ordinatio non reprehendetur, quam accepisti per impositionem manuum mearum et benedictionem in nomine Domini Jesu* » (*Epist.* 4, 6 ; P. L. 16, 890 s.).

6. Ainsi saint Basile, *Epist.* 188, 1 (P.G. 32, 669 a).

baptême, ou de la confirmation, ou encore du diaconat, du presbytérat, de l'épiscopat...

Dans ce dernier cas, quel est donc l'effet propre qui est produit ? La prière qui accompagne l'imposition des mains chez Hippolyte de Rome, et qui se retrouve en substance dans presque tous les rituels d'Orient, l'exprime avec une grande richesse : l'élu reçoit la « force de l'Esprit souverain », que le Christ lui-même a reçu et qu'il a communiqué à ses apôtres ; cet Esprit, ce *pneûma*, est aussi « l'Esprit du souverain sacerdoce » ; bref, il s'agit d'une grâce spéciale habilitant l'évêque à son double rôle de chef et de grand prêtre, et qui lui donne de pouvoir continuer, dans le nouveau Peuple de Dieu, la double dignité des chefs et des prêtres de l'Ancien Testament⁷.

Les formules si pleines d'Hippolyte, on le voit, sont riches de toute une typologie qui présente l'épiscopat à la lumière des institutions de l'Ancien Testament ; et de fait, très souvent, et cela dès Clément de Rome, on comparera l'évêque à Aaron, tandis que les presbytres sont comparés aux fils d'Aaron. Toutefois, ceci ne s'appuie pas directement sur le symbolisme de l'imposition des mains. A quoi rattacher ce dernier ?

Selon Origène, il faut remonter jusqu'à la scène décrite par le Livre des Nombres (27, 18-23) :

« Le Seigneur dit à Moïse : prends Josué, fils de Nun, homme en qui demeure l'Esprit, et tu lui imposeras les mains, et tu le conduiras devant Eléazar le prêtre... Et Moïse fit comme lui avait commandé le Seigneur : il prit Josué, le mena devant le prêtre Eléazar, et devant toute l'assemblée, et il lui imposa les mains ».

Origène se contente d'ajouter : « Tu reconnais là, si clairement décrite, l'intronisation du chef du peuple »⁸,

7. Trad. Apost. 3 ; cf. J. LÉCUYER, *Episcopat et presbytérat dans les écrits d'Hippolyte de Rome*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 41, 1953, p. 31-41.

8. In Num. Homil. 22, 4 (trad. MÉHAT, *Sources Chrétiennes*, p. 432).

c'est-à-dire de l'évêque. Le même rapprochement est fait par Théodoret, qui voit dans le geste de Moïse la preuve que « ceux qui reçoivent la chirotonie des grands prêtres reçoivent la grâce de l'Esprit »⁹ ; le contexte ajoute de très intéressants rapprochements : l'intronisation de Josué, en effet, rappelle à Théodoret la descente du Saint-Esprit sur le Christ après son baptême¹⁰ et celle qui eut lieu sur les apôtres au jour de la Pentecôte. Cette double relation est d'autant plus intéressante qu'elle est déjà présente, semble-t-il, dans la prière de consécration épiscopale d'Hippolyte de Rome :

« Répandez maintenant la puissance qui vient de vous, l'Esprit de souveraineté que vous avez donné à votre fils bien-aimé Jésus-Christ et qu'il a donné aux saints apôtres qui bâtirent votre Eglise à la place de votre sanctuaire »¹¹.

Retenons donc que la tradition patristique interprète l'imposition des mains de la consécration épiscopale à la lumière de l'intronisation de Josué comme successeur de Moïse dans la conduite du peuple, et aussi de la double descente de l'Esprit au Jourdain et à la Pentecôte.

Nous rencontrons ici un enseignement commun de l'église de langue syriaque ; un texte d'Aphraate peut nous servir de point de départ :

« David a été oint par Samuel pour être roi à la place de Saül qui avait péché ; Jésus a été oint par Jean, pour devenir grand prêtre à la place des prêtres transgresseurs de la Loi. David a été persécuté après avoir reçu cette onction ; et Jésus de même a été persécuté après avoir reçu la sienne... David âgé de trente ans reçut l'onction des mains de Samuel, et Jésus, âgé d'environ trente ans reçut l'imposition des mains de Jean »¹².

9. Théodoret, *Quaest. in Num.*, q. 47 (P. G. 80, 397).

10. Théodoret, *ibid.* affirme que Jean-Baptiste a imposé les mains sur le Sauveur.

11. *Trad. Apost.* 3 (éd. BOTTE, p. 28).

12. Aphraate, *De la persécution*, 13 (Patr. Syr. I, 964-965). Ailleurs Aphraate précise que le Sauveur a reçu deux fois

Laissons dans ce passage un certain nombre de rapprochements qui ne nous concernent pas directement ici ; je voudrais souligner certains points :

1) Aphraate, comme Théodoret, admet que Jean Baptiste a imposé les mains au Sauveur.

2) Cette imposition des mains est celle qui confère le sacerdoce. Le même enseignement, à quelque nuance près, se retrouve chez saint Ephrem dans son Commentaire au Diatessaron :

« Le Christ a reçu par Jean-Baptiste la dignité de prophète et de prêtre. Quant à la dignité royale de la famille de David, il l'avait reçue de naissance, car il était issu de la famille de David »¹³.

3) Un dernier point remarquable chez Aphraate est que l'imposition des mains correspond à une onction, à l'onction des rois et des grands prêtres de l'ancienne Loi. Or ce rapprochement est fait aussi par saint Ephrem¹⁴ ; on sait d'ailleurs que le fondement de cette identification entre l'imposition des mains et l'onction du Saint-Esprit est à rechercher dans le Nouveau Testament lui-même : à deux reprises, en effet (Luc, 4, 18 ss. ; Act. 10, 38), la descente de l'Esprit sur Jésus au Jourdain y est identifiée avec une onction spirituelle ; on sait combien, et sans nous occuper ici de l'existence d'un rite matériel correspondant, ce thème de l'onction a été développé dans la tradition ; je ne rappellerai que deux grands docteurs d'Occident, saint Léon le Grand¹⁵ et saint Grégoire, ce

l'Esprit-Saint lors de son baptême : « Elisée a reçu l'Esprit d'Elie qui était double ; le Sauveur a reçu l'Esprit des mains de Jean, et de plus l'Esprit qui venait des cieux. Elisée a reçu le manteau d'Elie ; Notre Sauveur a reçu l'imposition des mains des prêtres » (*Des moines*, 13 ; P. Syr. I, p. 289, lin. 21-22).

13. Ephrem, *Com. sur le Diatessaron*, chap. 4 (trad. latine de AUCHER et MOESINGER, Venise, 1876, p. 42).

14. *Homélie sur le Sacerdoce*, parmi les *Spuria* de Chrysostome : P. G., 48, 1067-1070.

15. S. Léon, *Serm.* 59, 7 (P.L. 54, 341) : « Nunc enim et ordo clarior levitarum, et dignitas amplior seniorum, et sacratior est unctio sacerdotum ». Noter la progression des trois ordres : diacres, presbytres, évêques.

dernier dans de longues pages où il compare l'onction épiscopale à celle des rois de l'Ancien-Testament¹⁶.

Nous voici donc en possession d'une ligne importante de réflexion patristique concernant l'imposition des mains ; elle était préfigurée par le rite d'intronisation de Josué et par la descente du Saint-Esprit sur le Christ au Jourdain ; d'autre part, comme cette dernière était une onction spirituelle, l'imposition des mains est aussi une onction qui rappelle celle des rois, des prophètes et surtout des grands prêtres de l'Ancien Testament.

Les Pères se sont ensuite posé une nouvelle question : puisque les évêques sont les successeurs des apôtres, l'imposition des mains doit correspondre aussi à quelque événement de la vie des apôtres. De fait, un certain nombre d'auteurs ont pensé que Notre Seigneur lui-même leur avait imposé les mains ; ainsi encore Aphraate :

« Moïse a imposé la main sur ses *envoyés*, et ils reçurent le sacerdoce ; Jésus a imposé la main sur ses *apôtres*, et ils reçurent le Saint Esprit »¹⁷.

Saint Ephrem, dans une homélie souvent attribuée à Chrysostome, reprend cette même affirmation, en opposant au sacerdoce ancien qui recevait une onction d'huile sensible, le sacerdoce nouveau qui, par l'imposition des mains du Christ, a conféré aux Apôtres le Saint-Esprit descendu sous forme de feu¹⁸.

A quelle circonstance de la vie des apôtres pensent ces auteurs ? Il est difficile de le dire ; si c'est à la Pen-

16. In *I Reg. lib. IV et V* : cf. J. LÉCUYER, *Le Sacrement de l'Episcopat*, dans *Divinitas*, 2, 1957, p. 213. — Voir aussi Sévère d'Antioche, *Hom. 80* (P. O. 20, 324 ss.) : l'onction enrichit l'évêque de l'Esprit qui convient aux chefs ; de même Ignace de Nicée, *Vie de S. Nicéphore* (P. G. 98, 1393 d), etc...

17. Aphraate, *De la persécution*, 10 (P. Syr. I, 960, 24-27). C'est le même mot syriaque que nous traduisons par *envoyés* et par *apôtres*.

18. S. Ephrem, *Homélie sur le Sacerdoce* (parmi les *spuria* de Chrysostome : P. G. 48, 1068) ; ce texte a parfois été publié comme un 7^e livre du *De Sacerdotio* de Chrysostome ; on le trouvera aussi dans l'édition d'Assemani (éd. Rom. III, p. 3).

tecôte, comme il semblerait d'après saint Ephrem, il faut songer à une imposition des mains invisible, à moins de penser avec l'Ambrosiaster et Isidore de Séville, au geste du Christ montant au ciel au jour de l'Ascension, selon le récit de saint Luc : « Levant les mains, il les bénit. Or tandis qu'il les bénissait, il se sépara d'eux et fut emporté au ciel » (Luc, 24, 50-51)¹⁹. Quoi qu'il en soit, ces témoignages attestent une conviction commune : c'est au Christ qu'il faut faire remonter l'institution du rite d'ordination : cette même conviction, que l'on trouve déjà dans les Actes de Pierre²⁰, est aussi celle de Chrysostome : selon ce dernier, Jacques a reçu directement du Christ l'imposition des mains qui le constituait évêque de Jérusalem²¹. Au-delà de ces affirmations en partie discutables, on retiendra en tout cas la commune certitude que l'Ordre n'est pas d'institution humaine, mais remonte au Christ lui-même, même si le rite particulier de l'imposition des mains a été institué par les apôtres ; la certitude aussi que le rite confère le don de l'Esprit qui fut conféré aux apôtres, et par conséquent, qu'il agrège au collège apostolique.

Cette dernière conviction apparaît déjà dans la Tradition Apostolique d'Hippolyte : la prière qui accompagne l'imposition des mains demande pour l'élu l'Esprit *qui a été donné aux Apôtres*, et les pouvoirs du sacerdoce *en vertu du pouvoir donné aux apôtres* ; et ce n'est certainement pas par hasard que l'auteur introduit dans la prière l'expression caractéristique dont se servirent les apôtres eux-mêmes lors de l'élection de Matthias qui devait remplacer Judas dans le collège des Douze : *καρδιογνώστα πάντων* (cf. Act. 1, 24).

Beaucoup plus fréquemment les Pères rappellent l'imposition des mains dont il est question dans les Epîtres Pastorales : selon Chrysostome, l'imposition des mains qui confère à Timothée un charisme spécial est une consé-

19. Ambrosiaster, *Quaest. Vet. et Novi Test.*, q. 97 (P. L. 35, 2296) ; Isidore de Séville, *De eccles. Officiis*, lib. 2, cap. 5, n. 2 (P. L. 83, 782).

20. Ed. M. R. JAMES, *Apocryphal New Testament*, p. 314.

21. Chrysostome, *In Ep. ad Cor. hom.* 38,4 (P. G. 61, 326).

cration épiscopale²² ; il en est de même pour Théodore de Mopsueste²³, pour le Pape Innocent I²⁴, pour Théodoret²⁵, etc.

Ainsi l'on peut résumer l'enseignement des Pères sur l'imposition des mains de la consécration épiscopale en ces quelques points :

1°) c'est un rite qui signifie la descente de l'Esprit, et qui donne à l'évêque une grâce spirituelle de chef et de grand prêtre du Peuple de Dieu.

2°) dans l'Ancienne Loi, il rappelle avant tout l'intronisation de Josué, mais aussi, parce qu'il est une onction spirituelle, la consécration des rois et des grands prêtres ;

3°) dans le Nouveau Testament, il rappelle la descente de l'Esprit sur le Christ au Jourdain et sur les Apôtres à la Pentecôte ;

4°) par ce rite, l'évêque est agrégé au collège des Apôtres, qui ont eux-mêmes pratiqué l'imposition des mains, conformément aux instructions (et peut-être à l'exemple) du Christ lui-même.

*
**

A partir de la deuxième moitié du IV^e siècle, en Orient, on voit apparaître un nouveau rite, celui de l'imposition des *Evangelies* sur l'évêque élu. On en a pour témoins, avec les Constitutions Apostoliques²⁶, sur lesquelles je ne m'arrêterai pas, une homélie attribuée par Photius à Chrysostome, mais qui selon Zellinger serait de Sévérien de Gabale, un texte certain de ce dernier, un

22. Chrysost., in *Ep. ad. Philip. ham.* I, 1 (P. G. 62, 183) ; in *Ep. I ad Tim.*, hom. 13 (P. G. 62, 565).

23. Théod. de Mops., in *Ep. I ad Tim.* 3, 8 et 3, 13-15 (éd. SWETE, II, p. 118-124 et 133-134) ; cf. J. LÉCUYER, *Le Sacerdoce chrétien et le Sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, 36, 1949, p. 495-496.

24. Innocent I, *Synode Romain de 402*, can. 12 (Mansi, III, 1138).

25. Théodoret, in *I Tim.* 3, 1 (P. G. 82, 804).

26. *Const. Apost.* VIII, 4 (éd. FUNK, I, p. 473 s.).

passage de Palladius dans sa vie de Chrysostome, et enfin le Ps. Denys.

S'il s'agit de déterminer le sens exact du rite, l'accord est loin d'être parfait. L'Homélie sur le Législateur, que nous pouvons considérer comme de Chrysostome²⁷, y voit un rappel de la tiare d'Aaron ; l'orateur se demande pourquoi cette tiare ; et il répond que le chef du peuple doit lui-même avoir la tête couverte pour se rappeler qu'il n'a pas un pouvoir totalement indépendant, mais qu'il est lui-même soumis à une Loi supérieure :

« C'est pour cela que, dans l'Eglise aussi, au cours des ordinations des prêtres, on place le livre de l'Evangile sur la tête de l'ordinand, afin qu'il apprenne qu'il reçoit la véritable tiare de l'Evangile ; afin qu'il apprenne aussi que, bien qu'il soit la tête de tous, il est pourtant soumis à ces lois ; commandant à tous, mais commandé lui-même par la Loi ; légiférant sur tout, mais *légiféré* lui-même par la Parole (de Dieu)... Par conséquent l'imposition de l'Evangile sur le grand prêtre signifie qu'il est soumis à une autorité. C'est pour cela que Paul dit de la femme qui porte un voile : La femme doit avoir un voile sur la tête, ce qui est le signe de l'autorité (de son mari) ».

Le témoignage de Sévérien de Gabale, contemporain de Chrysostome, est assez différent : l'orateur se demande pourquoi, au jour de la Pentecôte, les langues de feu se posèrent sur la tête des apôtres :

« Mais encore, pourquoi sur la tête ? Parce que les apôtres étaient ordonnés comme docteurs du monde entier ; or une ordination ne se confère jamais que sur la tête. La présence des langues sur leurs têtes est donc le signe d'une ordination. En effet, c'est bien sur la tête que se fait

27. *Homélie sur le législateur*, dans Photius, *Bibliotheca*, *Codex* 277 (P. G. 104, 276 ab) ; voir l'homélie portant le même titre parmi les *Spuria* de Chrysostome (P. G. 56, 397 s. ; le passage que nous citons se trouve à la col. 404, mais il faut le corriger d'après la note de Montfaucon, *ibid.*) ; cf. l'étude de J. ZELLINGER, *Studien zu Severian von gabala*, Münster i. W., 1926, p. 60-64

l'ordination, comme la coutume l'exige jusqu'à nos jours. Car, puisque la descente de l'Esprit-Saint est invisible, on impose sur la tête de celui qui doit être ordonné grand prêtre de livre de l'Evangile ; et quand on fait cette imposition, il n'y faut voir rien d'autre qu'une langue de feu qui se repose sur la tête : une langue, à cause de la prédication de l'Evangile ; une langue de feu, à cause des paroles : Je suis venu jeter un feu sur la terre »²⁸.

Il est à peine besoin de souligner la richesse de cet enseignement de Sévérien : don de l'Esprit, grâce de la Pentecôte, prédication de l'Evangile, flamme du zèle apostolique, c'est tout cela que signifie le rite de l'imposition de l'Evangile sur la tête du nouvel évêque.

Enfin, il faut dire un mot du témoignage du Pseudo-Denys : je n'ai guère fait appel à cet auteur jusqu'ici, parce que l'enseignement du Pseudo-Denys évolue dans des perspectives assez différentes de celles de la majorité des Pères. Dans la symbolique des rites, qu'il s'agisse de l'imposition des mains ou de l'imposition de l'Evangile, l'auteur ne recourt guère à la typologie traditionnelle, ni même aux mystères de la vie du Christ ; c'est plutôt aux réalités invisibles et célestes, situées hors de l'histoire, qu'il recourt pour expliquer le symbolisme des rites²⁹. Ainsi l'imposition des mains de tous les ordres signifie que les consacrés sont sous la protection de Dieu et dans sa dépendance³⁰ ; l'imposition de l'Evangile signifie que le grand prêtre reçoit « par illumination divine la science authentique de toutes les paroles rituelles et de tous les sacrements hiérarchiques, et que c'est lui, en outre, qui

28. Ce texte se trouve dans la *Chaîne sur les Actes* attribuée à Théophylacte (P. G. 125, 533 ab), et dans la *Chaîne* de J.-A. CRAMER sur les Actes, Oxford, 1838, p. 22-23 ; pour le texte je tiens compte aussi des trois manuscrits : *Vat. Gr.* 760, fol. 190 r° ; *Barberini Gr.* 582, fol. 16 r°, 1^{re} colonne ; *Regin. Gr.* 6, fol. 188 v°. Cf. J. LÉCUYER, *Note sur la liturgie du Sacre des évêques, dans Ephém. Liturg.*, 66, 1952, p. 369-370.

29. Cf. W. VÖLKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Wiesbaden, 1958, p. 118-119.

30. *Hiér. Ecclés.* V, III, 3 (P. G. 3, 513 cd et 516 b).

les transmet aux autres, selon leur rang dans la hiérarchie »³¹ ; tout ceci est à comprendre dans la perspective de Denys qui voit dans la hiérarchie ecclésiastique une reproduction de la hiérarchie céleste. Je ne dirai rien des autres rites que considère cet auteur, tels que les agenouillements, les baisers, etc...

L'ordination des presbytres et des diacres

Dans l'ordination des presbytres et des diacres, l'unique rite à considérer dans la période patristique est l'imposition des mains.

Chez Hippolyte de Rome, le sens de ce geste dans l'ordination des presbytres est déterminé avec précision : il confère « l'esprit de grâce et de conseil » pour que le presbytre puisse, au sein du presbyterium, assister l'évêque dans les décisions à prendre et le gouvernement du peuple de Dieu ; c'était déjà la conception de saint Ignace d'Antioche, selon lequel, les presbytres constituent le *συνέδριον* de l'évêque³². Pour que cela soit possible, il faut que les presbytres participent au même *pneûma* que l'évêque, comme les soixante-dix anciens choisis par Moïse, selon le Livre des Nombres (11, 17 et 25), reçurent part au *pneûma* de Moïse. C'est à cette dernière scène que songent aussi, après Hippolyte, Théodore de Mopsueste³³ et Théodoret³⁴, et presque tous les sacramentaires ont conservé cette allusion jusqu'à nos jours.

L'imposition des mains sur les presbytres confère donc aussi, suivant ces auteurs, une participation à la grâce du sacerdoce³⁵ ; mais le souvenir des 70 presbytres du livre des Nombres permet aux Pères d'insister sur le fait que ce n'est là qu'une grâce participée et dépendante :

31. *Ibid.* V, III, 7 et 8.

32. *Magn.* 6, 1 ; *Trall.* 3, 1.

33. Théod. de Mops. *In I Tim.* 3, 8 (SWETE, II, p. 119-121).

34. Théodoret, *Quæst. in Num.* XVIII (P. G. 80, 372 b).

35. Pour Hippolyte, voir la prière d'ordination des diacres ; pour Théodore de Mopsueste, cf. *In I Tim.* 3, 14-15 (SWETE, II, p. 133-134) ; pour Théodoret, voir la référence de la note précéd.

alors que Moïse, image prophétique de l'évêque, possède l'Esprit dans une telle plénitude qu'il peut le communiquer sans en rien perdre, les presbytres ne l'ont qu'en dépendance de lui³⁶. Ainsi se trouve mise en évidence la dépendance radicale du presbytérat par rapport à l'épiscopat ; seul l'évêque peut imposer les mains pour conférer le sacerdoce : Kolluthos, qui a imposé les mains à Ischyrras, n'était pas évêque, et donc, dit saint Athanase, « πᾶσα χεὶρ αὐτοῦ γέγονεν ἄκυρος »³⁷ ; selon l'expression de l'empereur Constance, seuls les évêques sont κύριοι τοῦ χειροτονεῖν³⁸.

Quant au diacre, l'imposition des mains ne lui confère pas le sacerdoce, mais seulement une grâce spirituelle pour servir « avec zèle et diligence » l'Eglise, dans la personne de l'évêque, « pour faire ce que celui-ci ordonne »³⁹. Ici, c'est évidemment à l'imposition des mains sur les sept élus du chapitre VI des Actes que l'on pense : on peut dire que telle est la position traditionnelle à partir de saint Irénée et de Tertullien⁴⁰. A partir de là se développera toute une symbolique du diaconat, basée sur les fonctions particulières attribuées

36. Cf. Origène, *In Num. Homil.* VI, 2 (éd. BAEHRENS, p. 32, 12-15) ; Théodoret, loc. cit. — C'était déjà la constatation de Philon, *De Gigantibus*, VI, 25 (éd. WENDLAND, II, 46-47). Voir aussi la prière d'ordination des diacres d'Hippolyte de Rome.

37. Athanase, *Apol.* II, 12 (P. G. 25, 269).

38. Cité par Athanase, *Apol. ad Constant.*, 31 (P. G. 25, 636 c). Voir aussi dans le même sens : Ephiphane, *Adv. Haer. Panar.*, 75, 4 (P. G. 42, 508 ; Chrysostome, *In Ep. ad Philip. Hom. I*, 1 (P. G. 62, 183) ; *In Ep. I ad Tim. Hom. 13* (P. G. 62, 565) ; Ps. Denys, *Hier. Eccles.* V, 1, 5 (P. G. 3, 505 bc).

39. Hippolyte, *Prière d'ordination des diacres*.

40. Irénée, *adv. Haer.* I, 26, 3 et III, 2, 10 (P. G. 7, 687 a, et 904 b) ; IV, 15, 1 (col. 1013 a) ; Tertullien, *De præsript. Haer.* 46 (P. L. 2, 63 a) ; autres témoins cités dans mon article *Diaconat* du *Dict. de Spiritualité*, col. 800 s. — Chrysostome fait exception (*In Act. Apost. Hom.* 14, 3 ; P. G. 60, 116) ; selon lui les Sept ne sont pas des diacres mais des prêtres bien qu'ils n'en portent pas le nom ; c'est ainsi du moins que je comprends actuellement ce passage difficile, contrairement à ce que j'ai défendu jadis dans le *Dict. de Spiritualité*, col. 800-801.

à Etienne et à ses compagnons par saint Luc, ou encore sur le nombre *sept* de ces premiers *diacres* qui prêtait à de nombreuses spéculations ; je ne m'y arrêterai pas ici, car tout cela ne s'appuie pas sur le rite de l'imposition des mains⁴¹. Plus intéressante pour nous est l'indication que donne en passant Hippolyte de Rome : dans la prière d'ordination, il rappelle que le Christ a été lui-même le *ministre*, le *diacre*, du Père, que ce dernier a envoyé servir sa volonté et manifester aux hommes ses intentions⁴². Nous touchons là un point qui a eu un grand succès dans la théologie des Pères : déjà présente chez Ignace d'Antioche et chez Polycarpe de Smyrne, cette conception du diacre comme « image » du Christ, envoyé et diakonos du Père, se retrouvera un peu partout jusqu'au Moyen Âge⁴³.

Joseph LÉCUYER,
C. S. Sp.

41. Voir encore l'art. *Diaconat* du *Dict. de Spiritualité*.

42. *Tradition Apost.* 9, (éd. BOTTE, p. 40).

43. Art. *Diaconat*, du *Dict. de Spirit.*, col. 811-812.

MISCELLANEA

Note sur la prière syrienne des adieux à l'autel

On sait que le prêtre syrien met un point final à sa célébration de la divine liturgie par un émouvant adieu à l'autel sur lequel il vient d'offrir les saints Mystères. Un adieu tout semblable termine la messe maronite. Mais dans cette note, c'est seulement la liturgie syrienne d'Antioche qui nous intéresse, et, dans cette liturgie, une incise de la formule que dit le prêtre syrien en prenant congé de l'autel, incise qui manque dans la formule maronite correspondante.

Il me semble, en effet, que les traductions qui ont été faites jusqu'ici n'ont pas donné à cette incise son véritable sens. Des douze traductions consultées, dix donnent invariablement le texte suivant :

« Demeure en paix, saint autel, table de vie, et supplie pour moi Notre Seigneur Jésus-Christ *afin que je ne cesse de penser à toi* désormais et dans les siècles des siècles.

Ou bien, en allemand : *...damit ich nicht aufhöre an dich zu denken...* Ou encore en latin : *ut nusquam cessem memoriam tui servare...*

Tout d'abord, un point a toujours attiré mon attention : « Prie pour moi, dit le prêtre à l'autel, afin que je ne cesse de penser à toi ». Est-ce là une traduction ? N'est-on pas plutôt en présence d'une explication, d'une paraphrase du texte syriaque « d-lo nebṭal 'ūhdôn ménôk »

ܕܠܐ ܢܒܬܠ ܐܘܗܕܕܝܢ ܡܢܝܢܐ

qu'on peut traduire littéralement, avec le P. Hanssens¹ :

1. J.-M. HANSENS, *Institutiones liturgicæ de ritibus orientalibus*, t. III, 2, Rome, 1932, p. 533.

ne deficiat memoria mea a te ; ou avec F. E. Brightman², qui altère quelque peu l'ordre des mots du texte syriaque : *that my remembrance may not cease from thee*.

Il sera bon d'analyser les mots syriaques en question : *Nebtal* est le futur Pe'al du verbe *b̄tel*, qui, avec la préposition *mèn*, signifie : « cesser de ». A noter que la préposition accompagne le pronom personnel « toi », et non pas le nom « souvenir ». Or, il ne peut pas être question de : « cesser de penser », mais de : « cesser de toi » ; et ce qui ne doit point cesser c'est : « mon souvenir ». Le substantif *'uhdon* signifie : « souvenir », « mémoire », « commémoration », « anamnèse », etc. Dans le texte liturgique ce mot porte le suffixe possessif de la première personne ; donc : « mon souvenir », « ma commémoration ». Eh ! bien, est-ce le souvenir que j'ai d'une personne ou d'une chose, ou, par contre, c'est le souvenir qu'on a de moi ? Bref, s'agit-il ici d'un possessif (ou d'un génitif) *objectif* ou *subjectif* ? Les versions ont courageusement tranché la question en faveur de la deuxième alternative, exception faite du P. Hanssens et de Brightman, qui, malgré leur traduction trop servile, semblent adopter la première.

On pourrait traduire littéralement, en français : *que ma commémoration ne cesse point de toi*. Mais on fera mieux de traduire par une paraphrase : *que sur toi on ne cesse pas de faire commémoration de moi*, ou par d'autres formules qu'on jugera meilleures. Cependant, quelle que soit la formule adoptée, il me semble bon qu'on y utilise le mot « commémoration », qui est le plus juste, parce que le plus liturgique³. Quoi qu'il en soit, le sens authentique et l'unique valable de cette incise paraît maintenant clair⁴.

2. F.-E. BRIGHTMAN, *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896, p. 109.

3. Pour les références liturgiques du mot *'uhdon* avec cette signification, je remets au *Thesaurus syriacus* de R. PAYNE SMITH.

4. Il n'est pas chose insolite de trouver de fausses traductions de textes assez divulgués. Par exemple, le très connu *Trisagion* apparaît parfois traduit comme suit : « Dieu Saint,

Sur l'autel, à chaque messe, on fait mémoire ou commémoration et on prie pour les défunts ; ce fait est surtout mis en lumière dans les liturgies orientales. A maintes reprises la liturgie syrienne prie pour les fidèles trépassés, mais tout spécialement elle le fait dans le sixième « canon » ou « diptyque ». Un usage particulier à ce rite veut que la tablette où sont inscrits les noms des défunts à commémorer soit placée sur l'autel, et que le prêtre, avant de réciter l'oraison du sixième dyptique, y fasse le signe de la croix avec son pouce préalablement posé sur le pain consacré⁵. On peut faire aussi mention du « Livre de la vie »⁶.

Sur l'autel, on prie pour les défunts ; sur l'autel on place leurs noms. De tout cela ressort la connexion tout intime des fidèles avec l'autel. Si bien que le diacre, dans le sixième dyptique, dit : « Nous commémorons ensuite tous les fidèles défunts qui se sont endormis dans la vraie foi : *ceux de cet autel, de cette église...* ». Mais le prêtre est tout particulièrement lié avec la sainte table d'où lui vient la grâce du sacerdoce⁷, et sur laquelle il renouvelle le sacrifice rédempteur. Lorsque, la célébration de la messe achevée, le prêtre quitte l'autel, il met son espérance dans la « Table de vie », qui sera elle-même pour lui une constante prière d'intercession.

Dom Vincent JANERAS,
moine de Montserrat.

Dieu Fort, Dieu Immortel... », ce qui ne rend pas exactement l'original : "Αγίος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος... *Qadišat Aloho, qadišat hayeltono, qadišat lo moyuto...*

5. I.-E. RAHMANI, *Les liturgies orientales et occidentales*, Beyrouth 1929, p. 227-228 ; G. KHOURI-SARKIS, *Notés sur l'Anaphore syriaque de saint Jacques*, dans *L'Orient syrien*, vol. V (1960), 135, n. 7.

6. Voir ce qu'a dit Mgr Khouri-Sarkis dans ce même article, p. 131-145.

7. Le rite byzantin exprime cela merveilleusement par le fait que le prêtre reçoit l'imposition des mains ayant la tête appuyée sur l'autel.

La Fête de la Transfiguration (6 août)

Les Synoptiques contiennent des indications assez vagues sur le lieu et la date de cette scène ravissante de la vie terrestre du Rédempteur : La Transfiguration eut lieu sur une montagne élevée, le 6^e jour après la confession de Pierre :

« Et après six jours, Jésus prend à part Pierre, Jacques et Jean et les conduit sur une haute montagne, à l'écart, seuls. Et il fut transfiguré devant eux ; et ses vêtements devinrent éclatants, si blancs qu'aucun foulon sur la terre ne peut blanchir de la sorte. Et Elie leur apparut avec Moïse. Et ils s'entretenaient avec Jésus. Et Pierre prenant la parole, dit à Jésus : Rabbi, il est bon que nous soyons ici ; et nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse et une pour Elie... Et comme ils descendaient de la montagne, il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité des morts... » ¹.

En fixant la commémoration de cet événement à la suite du cycle liturgique, a-t-on tenu compte de cette recommandation du Maître ? — C'est bien probable.

L'indication de l'Evangile « six jours après » a pu aussi contribuer au choix du 6^e jour du 6^e mois, le plus « auguste » de l'année romaine, et exactement à 7 mois d'intervalle de la première manifestation solennelle du Christ sur le Jourdain (6 janvier). Les deux scènes ont en commun la confirmation authentique, par la voix du Père, de la mission de son Fils bien-aimé en qui il a mis toutes ses complaisances.

Les Arméniens qui s'approprient l'honneur d'avoir précédé toutes les autres chrétientés dans la célébration de cette fête racontent différemment le choix de la date du six août.

« Sous le gracieux nom de « Rose-Flamme » *Rosæ coruscatio*, écrit Dom Guéranger, on la voit célébrer, dès le commencement du IV^e siècle, en Arménie, supplanter Diane et sa fête des fleurs par le souvenir du jour où la

1. Mc., 9 : 2-13 ; Mat ; 17 : 1-13 ; Lc., 9 : 28-36.

rose divine entrouvrit un moment sur terre sa corolle brillante... »².

Dans un article de la revue arabe Al-Machriq, le R. Père Saïghian attribue également l'origine de cette solennité à l'Eglise arménienne dans laquelle elle se célébrait, dit-il, dès le III^e ou le IV^e siècle, avec une grande pompe ; mais il rejette l'hypothèse d'après laquelle la Transfiguration aurait supplanté une fête païenne, celle de Diane, (Az-Zahrat).

D'après l'auteur, cette fête de la « Rose resplendissante », comme l'appellent les Arméniens, aurait remplacé une autre, non moins solennelle, et dont les origines se perdent dans les ténèbres de l'histoire. Et le Père Saïghian raconte comment le souvenir de la fin du déluge et de la sortie de Noé de l'arche sur le Mont Ararat est demeurée toujours vivace dans les traditions arméniennes. On commémorait cet événement par une solennité locale avec des cérémonies symboliques : Aspercion d'eau, envol de pigeons, course de gazelles, etc. Après la conversion de l'Arménie, on rattacha à cette fête ancienne la commémoration chrétienne de la Transfiguration de Notre-Seigneur sur le Mont Thabor ; et les manifestations symboliques qu'on vient de mentionner ont été maintenues jusqu'à nos jours³.

Cette fête fit son apparition de bonne heure dans le domaine du patriarcat syrien. D'après les historiens nestoriens, c'est de l'Eglise Grecque, et non de celle des Arméniens, qu'elle aurait passé en Mésopotamie dès le V^e siècle, en même temps que le dimanche des palmes⁴.

La communauté d'Edesse, si florissante alors, ne pouvait ignorer une fête qui se célébrait au nord, à l'est et à l'ouest. L'édition du grand Bréviaire syrien contient deux hymnes sur la Transfiguration attribuées à saint

2. *L'année liturgique, temps après la Pentecôte*, IV, p. 345.

3. Deir Francis SAIGHIAN, '*id al-tajalli fi al-kanisat al-Armaniyat* (fête de la Transfiguration dans l'Eglise arménienne), dans Al Machriq, 1902, pp. 709-714.

4. *Chronique du patriarche Mari ibn-Soleiman* ; GISMONDI, Maris, Amri et Slībaē, de *patr. Nest. commentaria*, I, 45, Rome, 1899, ver. p. 41.

Ephrem. Si ces hymnes étaient authentiques, elles prouveraient que l'Eglise d'Edesse célébrait cette fête dès le milieu du IV^e siècle. Le saint Diacre y chante, non seulement le mystère de ce jour, mais aussi la solennité qui avait lieu « en ce jour », selon la parole de l'auteur⁵. Dans ces hymnes, saint Ephrem nomme expressément le Mont Thabor. Cette localité est également mentionnée par les documents syriens les plus anciens qui désignent cette fête comme celle du Mont Thabor, « 'ido d-ṭuro d-Tobur »⁶.

Dans les documents postérieurs, cette solennité prend le nom de « fête des tentes ou des tabernacles ». « 'ido da-mṭalé »⁷.

Le désir de saint Pierre de dresser trois tentes a pu suggérer cette appellation aux auteurs syriens. On peut supposer aussi que les Eglises de Syrie ont voulu faire de cette solennité le pendant chrétien de la fête judaïque des tabernacles, qui tombait aux environs de cette date⁸.

Dans l'édition du grand Bréviaire cette fête reçoit une désignation qui semble peu conforme à la tradition manuscrite, elle est appelée : fête de « la Transfiguration de N.-S. sur la montagne »⁹. Pratiquement cette fête ne semble pas avoir eu beaucoup d'importance. Dans les calendriers, elle est souvent mentionnée parmi les fêtes dominicales mineures¹⁰.

En Occident la Transfiguration fait son apparition

5. *Fanqīl* VII, pp. 330-332. Cf. édit rom., texte grec, II, pp. 41-49.

6. Vat. Syr., XIII, XII ; Mar Jacobi Sarugensis homiliæ selectæ, éd. BEDJAN, II, pp. 347-375 ; M. S. C. 2/1 ; alors que la table des matières l'appelle « transfiguration » : « Mētul šuhlof dmutéh da-Mšiḥo ».

7. *Evangel.*, édit. WIDMAN ; Vat. Syr., 37 et 58.

8. BAUMSTARK, *Festbrévier*, pp. 260, 261 ; Cf. dans Vat. Syr. XCVI, (cat. II, p. 519) le commentaire de Bar Šalibi sur la Fête des Tentes.

9. *Fanqīl*, VII, pp. 314 et suiv.

10. Vat. Syr. 58 ; HINDO, p. 205. Moïse bar Kepha semble ignorer cette fête.

beaucoup plus tard, et ne constitue pendant longtemps qu'une dévotion privée. Au XII^e siècle, Pierre le Vénérable, qui possédait une abbaye sur le Mont Thabor, ordonne à ses moines de célébrer la Transfiguration comme une grande fête. C'est seulement en 1457 que le pape Callixte III, en souvenir de la victoire de Belgrade sur Mahomet II, fit inscrire la solennité du 6 août au calendrier universel ¹¹.

P. Jean TOMAJEAN

11. GUÉRANGER, *l. c.* pp. 338-348.

L'ORIENT SYRIEN

*Revue trimestrielle d'Études et de Recherches
sur les Églises de langue syriaque*

Table des Matières du volume V (1960)

I. — TABLE DES ARTICLES

	PAGES
	DE A
Catéchèse (La) de Sèvre d'Antioche (F. GRAFFIN)	47 - 54
Données liturgiques contenues dans les sept madroshé « De la Nuit » de saint Ephrem (J. GELINEAU) ..	107 - 121
Homélie (Une) anonyme sur la chute d'Adam (prof. Dr T. JANSMA)	159 - 182 253 - 292
Homélie (Une) anonyme sur la création du monde (prof. Dr T. JANSMA)	385 - 400
Lettre (Une) inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine, tenté par Satan (F. GRAFFIN)	159 - 182
Mîmro de Jacques de Saroug sur la vision de Jacob à Béthel (F. GRAFFIN)	225 - 246
Mîmro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle (Dom P. SHERWOOD)	433 - 459
Mgr de Marion Brésillac et la chrétienté syro-malabare	197 - 224
Note sur la date de la fondation du siège archiépiscopal maronite à Alep (G. DE VRIES)	351 - 358
Notes sur l'Anaphore syriaque de saint Jacques (G. KHOURI-SARKIS)	3 - 32 129 - 158 363 - 384

	PAGES
	DE A
Ordinations (Les) dans le Pontifical chaldéen (R. P. A. RAES)	63 - 80
Ordinations (Les) dans le rite copte ; leurs relations avec les <i>Constitutions Apostoliques</i> et la <i>Tradition</i> d'Hyppolyte (Dom Emmanuel L'ANNE)	81 - 106
Plus (Les) anciennes collections canoniques (Dom Bernard BOTTE)	331 - 350
Remarques sur deux commentaires syriaques de la Genèse (Rev. Dr Abraham LEVENE)	55 - 62
Sens (Le) des rites d'ordination d'après les Pères (Rev. P. Joseph LECUYER, C.S.Sp.)	463 - 475
Trois hymnes de saint Ephrem sur le Paradis (R. P. L'AVENANT)	33 - 46
Vie (La) quotidienne du moine syrien oriental (I) (R. P. Olaf HENDRIKS, A.A.)	293 - 330
(II)	401 - 432
MISCELLANEA.	
Fête (La) de la Transfiguration (6 août) (R. P. Jean TOMAJEAN)	479 - 482
In Memoriam. M. le chanoine Maurice BRIÈRE (F. GRAFFIN)	247 - 249
Note sur la prière syrienne des adieux à l'autel (Dom Vincent JANERAS)	476 - 478
Nouvel (Un) archevêque syrien : S.E.R. Mar Cyrille Emmanuel Benni	128 - 129

II. — TABLE DES AUTEURS

BOTTE, Dom BERNARD : Les plus anciennes collections canoniques	331 - 350
GELINEAU, R. P. JOSEPH : Données liturgiques contenues dans les sept madroshé « De la Nuit » de saint Ephrem	107 - 121

		PAGES
		DE A
GRAFFIN, R. P. FRANÇOIS :	La Catéchèse de Sévère d'Antioche	47 - 54
—	— Une lettre inédite de Philoxène de Mabboug à un avocat devenu moine, tenté par Satan	159 - 182
—	— Mimro de Jacques de Saroug sur la vision de Jacob à Béthel ..	225 - 246
—	— In Memoriam. M. le chanoine Maurice BRIÈRE	247 - 249
HENDRIKS, R. P. OLAF, A.A. :	La vie quotidienne du moine syrien oriental (I)	293 - 330
—	— (II)	401 - 432
JANERAS, Dom VINCENT :	Note sur la prière syrienne des Adieux à l'autel	476 - 478
JANSMA, Professeur Dr :	Une homélie anonyme sur la chute d'Adam	159 - 182 253 - 292
—	— Une homélie anonyme sur la création du monde	385 - 400
KHOURI-SARKIS, Gabriel :	Notes sur l'Anaphore syriaque de saint Jacques	3 - 32 129 - 158 363 - 384
LANNE (Dom EMMANUEL) :	Les ordinations dans le rite copte ; leurs relations avec les <i>Constitutions Apostoliques</i> et la <i>Tradition</i> d'Hyppolyte	81 - 106
LAVENANT, R. P. René :	Trois hymnes de saint Ephrem sur le Paradis	33 - 46
LECUYER R. P. Joseph, C.S.Sp. :	Le sens des rites d'ordination d'après les Pères	463 - 475
LEVENE, Rev. Dr Abraham :	Remarques sur deux commentaires syriaques de la Genèse	55 - 62
RAES, R. P. A. :	Les ordinations dans le pontifical chaldéen	63 - 80

	PAGES DE A
SHERWOOD, Dom P. : Mimro de Serge de Rešayna sur la vie spirituelle	433 - 459
TOMAJEAN, R. P. Jean : La fête de la Transfiguration (6 août)	479 - 482
VRIES, R. P. Guillaume DE, S.J. : Note sur la fondation du siège archiépiscopal maronite à Alep	351 - 358

III. — TABLE ANALYTIQUE

L'astérisque apposé aux chiffres indicateurs des pages signale que le nom cité se retrouve dans les pages suivantes.

- Aaron : 40, 149, 465*.
 Abbeloos, J.-B. : 290.
 'Abd el Nur : 434.
 'Abdisô : 66, 76, 288, 314.
 Abel : 92, 168, 282.
 Abraham : 36, 52, 56*, 80, 92, 97, 146, 234, 237.
 Abraham bar Lipheh : 133, 377, 381.
 Abraham de Qasqar : 293*.
 Achelis, H : 339.
 Adam : 36, 58, 60, 110, 112, 159*, 166, 168*, 177, 179*, 254*, 276, 393*, 397.
 Addaï Philopon, prêtre : 383.
 Adieux à l'autel : 476*.
 Agapète : 298.
 Akhidjan, André : 354*.
 Akinian, N : 117.
 Al-Douaihi, patr. : 86.
 Alep : 138, 295, 351*.
 Alexandre, VII : 355*.
 Alexandre, év. : 77.
 Alexandre le Grand, év. : 77.
 Alexandre, patr. : 312.
 Altaner, B. : 308.
 Amadou, R. : 123*.
 Amadouni, Mgr. : 127, 154.
 Ambroise, s. : 382, 464.
 Ambrosiaster : 469.
 Amen : 130.
 Amieu, Jean, s. j. : 354.
 'Amira, Georges, patr. : 354.
 Ammien : 299.
 Amunzen, J. P. : 332, 338.
 Anah : 61.
 Anaphore : 83.
 — de s. Jacques : 3*, 129*, 363*.
 — (Corpus des-) : 155.
 — de s. J. Chrys. : 155, 344.
 — d'Hippolyte : 344.
 — des 12 apôtres : 134*.
 Anastasis : 144, 147.
 Anges : 170, 232, 372, 381, 392, 396*, 457.
 Antioche : 22, 26, 32, 48*, 61, 146, 287, 343, 371, 386, 395*, 400, 464.
 Antioche de Séleucie : 77.
 Antoine, saint : 124, 191.
 Antoine, le Père : 84.
 'Aouad, Jac. patriarche : 351.
 Aphraate : 112, 183, 318, 466*.
 Apocalypse : 132.
 Aptowitz : 176.
 Aphthonius : 302.
 Arabe (version) : 86, 336, 341.
 Ararat : 480.
 Arayathinal, Rev. Thomas : 360.
 Arbre : 159*.
 Arcane : 153*.
 Archidiacre : 136.
 Ariens : 50.
 Aristote : 288.
 Arménien : 5, 107*, 134*, 152*, 479*.
 Arvieux (d'), consul : 353.
 Asclepius, év. d'Edesse : 289.
 Assemani, J. : 33, 85*, 90, 119, 296, 468.
 — St. Ev. : 290.

- Athanase, s. : 124, 305, 474*.
 Athènes : 439.
 Aucher : 467.
 Augustin, s. : 27, 29, 131.
 Autel : 381.
 Avenary, H. : 120.
 Avicenne : 126.

Baab, O. J. : 281.
 Babakhan, Jacques : 48.
 Babel : 58, 455.
 Babylone : 59, 202*, 216, 455.
 Baccinelli, s. j. : 198*, 208.
 Baehrens : 474.
 Bakose, S.E. Mar J.D. : 128.
 Barak : 60.
 Bardy, G. : 308.
 Bar Hebraeus : 65*, 293, 304, 314, 317, 329.
 Barnabé : 72, 147.
 Barnabo, Mgr. : 198*, 220.
 Bar Sakko : 65*.
 Basile, s. : 6, 94, 99, 124, 147, 162, 172, 276, 293, 300, 396, 464.
 Bassus, périodeute : 302, 318, 322*.
 Bâton, fig. de la Croix : 229*.
 Baumstark, A. : 163*, 183*, 481, 49, 101*.
 Beck, dom E. : 33*, 119, 127, 173*.
 Bedjan, P. : 119, 225, 247, 317, 481.
 Beelen, J. : 305.
 Beit Maroun : 352.
 Bekker, I. : 260.
 Belgrade : 482.
 Benjamin, I. : 105.
 Benni, S.E. Mar Cyrille Em. : 128*.
 Benoît, s. : 124, 293.
 Bet Mâri, Addai : 290.
 Béthel : 225*.
 Beyrouth : 434.
 Bickell, G. : 117, 317.
 Bîma : 365.
 Blake, Robert P. : 249.
 Blouzâni, Gabriel : 356*.
 — Michel : 357.
 Bohairique : 93*.
 Boisot, s. j. : 356.
 Bonaventure de Lude, cap. : 352*.
 Bonfils, J. : 199*.
 Botte, dom B. : 81, 331-349, 463*.
 Boulet, Rob. : 123.
 Bousset, W. : 95.

 Bouyer, Louis : 359*.
 Braun, O. : 119.
 Brière, Maurice : 48, 118, 247*.
 Brigtmann : 83, 87*, 128, 145*, 477.
 Budge, W. : 183.
 Burkitt, F.C. : 162*, 174, 279, 291, 398*.
 Buytaert, E.M. : 259.
 Byzantin : 134*, 152, 478.

Cabasilas, N. : 359.
 Caïn : 36, 168, 179, 282*.
 Calicut : 206.
 Callixte III, pape : 482.
 Cancel : 324, 367*, 373*, 376, 384.
 Canons apostoliques : 331*, 350, 382.
 Canons de Séleucie : 320, 323*.
 Cappadoce : 77.
 Carnes : 199, 211, 221, 353, 356.
 Carrumattampatty : 199.
 Cassien, J. : 120, 124.
 Castellani, E.o.f.m. : 353.
 Catéchèse : 46*.
 Catéchumènes : 136, 377.
 Césarée (Lettre à) : 25, 150.
 Cerulli, E. : 127.
 Chabot, J. B. : 254, 313, 318, 325*, 352.
 Chaîne de l'Octateuque : 259.
 Chaldéen : 63*, 125, 152.
 Changanacherry : 221.
 Charfet (ms. de) : 7, 434*.
 Charismes (Traité des) : 323*, 341*.
 Chelhot, Georges, patr. : 367.
 Chronique d'Edesse : 289.
 Clément, s. : 24, 132, 305*, 338, 465.
 Coïmbatour : 198, 200, 220*.
 Collections canoniques : 331-349.
 Conciles : 307.
 — Ephèse 295 ; Chalcédoine, 293 ; Laodicée, 11*, 31, 322, 384 ; Nicée, 11, 119 ; Séleucie-Ctésiphon, 313, 324 ; In Trullo, 382.
 Condanun, A. : 118.
 Connolly : 378.
 Constance, emp. : 474.
 Constantinople : 77.
 Constitutions apostoliques : 375*, 470*.
 Coorg : 222.
 Copte : 3*, 81*, 134*, 305, 336*, 364.
 Corbin, H. : 126.
 Corinthe : 77.

Cozza, Laurent : 353, 357.
 Crainte : 372*, 380.
 Cramer, J.-A. : 472.
 Croix : 229*, 236*.
 Culpabilité : 374*.
 Cyprien, s. : 27, 464.
 Cyrille d'Alex : 288.
 — de Jérus. : 24*, 48, 129*, 371.

Dadiso⁶ : 293.
 Dalmais, I.-H. : 117, 122*, 198*, 250*, 361.
 Daniel : 43, 110.
 Daniélou, J. : 33, 310.
 David : 110, 115*, 131, 303, 466.
 David, moine : 299.
 Deborah : 60.
 Deconinck, J. : 259.
 Denis-Boulet, Noële M. : 123*.
 Denys bar Salibi : 6, 9, 12, 19, 21, 31, 136*, 150, 366, 381, 481.
 Denys de Tellmahré : 352.
 Denys l'Aréopagite, Pseudo : 65, 125*, 129*, 135*, 144*, 152, 155, 433*, 472*.
 Denzinger : 85, 90.
 Deseille, R. P. Placide : 124.
 Devreesse, R. : 257*, 273, 386*.
 Diable : 169*. Voir Satan.
 Diamper : 197*, 202.
 Diane : 479*.
 Diataxis : 321.
 Diatessaron : 467.
 Dib, P. : 351.
 Didachè : 103, 307*, 333*.
 Didascalie : 103, 307, 328, 331*, 339*, 350, - arabe : 364.
 Diodore de Tarse : 258*, 266*, 277*, 288.
 Diogène, év. d'Edesse : 316.
 Diptyques : 131, 134, 478.
 Dix, Greg. : 250*.
 Dorette, J. : 105.
 Dosithée : 77.
 Douaïhi, Et. patr. : 355*.
 Doura-Europos : 369.
 Draguet : 195.
 Duval, R. : 48, 183, 248.

Econome : 318.
 Edesse : 107*, 113, 117, 287, 295, 369, 396, 435, 480*.
 Eglise : 228*, 238*.
 El-Ehdéni, Elie, év. : 355.
 Eléazar : 465.
 Elie : 44, 53, 110.
 Emery, Pierre-Yves : 250.

Empereur : 382.
 Encens : 379*.
 Encomium : 296.
 Energumènes : 136.
 Enos : 92.
 Epiclèse : 134, 344*, 375.
 Epiphane : 58, 474.
 Ephraïm : 146.
 Ephrata : 113.
 Ephrem, s. : 33*, 127, 132, 135, 161*, 167*, 173*, 182*, 275*, 294*, 305*, 323, 329*, 371*, 379, 396, 467*, 481.
 Epitome des Const. apost. : 335*, 340*, 350.
 Epouse : 241.
 Ermoni, V. : 91*.
 Ernakulam : 221*.
 Esdras : 100.
 Espagne : 49.
 Ethérie : 143*, 152, 376*.
 Ethiopie : 340.
 Ethiopiens : 382.
 Ethiopienne (version) : 86, 94, 336*, 341.
 Etienne, s. : 71, 475.
 Euchologe : 82.
 — de Sérapion : 83.
 — du Monastère blanc : 87*.
 Euphrate : 59, 265.
 Eusèbe : 287, 298*, 369.
 Eusèbe d'Emèse : 265*, 274, 277*.
 Eusèbe de Nicomédie : 312.
 Evagre : 183.
 Evdokimov, Paul : 361.
 Eve : 41, 168*, 177, 254*, 262*, 276*, 397*.
 Evêque : 376.
 Explanatio offic. Ecclesiae : 133.

Familiarité : 371*.
 Farhat, Germanos : 357.
 Félix, év. : 464.
 Femmes : 384.
 Fenoyl, M. de, s. j. : 362.
 Fiançailles : 240.
 Fiey, J.-M. : 124*.
 Figuier : 166, 175, 261*.
 Figures : 227*, 241*.
 Fils du Pacte (de l'alliance) : 313, 316, 319, 329.
 Flavien, patr. : 296.
 Fliche et Martin : 309.
 Fraction : 134*.
 Funérailles : 136.
 Funk, F.-X. : 25, 87, 90, 149, 332*, 340.

Georges d'Arbèles : 133, 153.

- Georges des Arabes : 142, 381.
 Géorgien : 248*.
 Gerson, D. : 175.
 Gewargis : 434.
 Giet : 172, 396.
 Girardin, ambass. : 353.
 Gismondi : 480.
 Goa : 202*, 207, 197*.
 Goichon, A.-M. : 126.
 Gracias, cardinal : 222.
 Graffin, Fr. : 34, 107, 144, 225, 248, 361, 387, 437.
 Grégoire le th. : 23, 77, 81*.
 Grégoire, s. le grand : 467.
 Gregorius de Zeugma : 303.
 Grumel, V. : 105.
 Guidi, I. : 248, 289.
 Guillaumont, A. : 437.
 Guizard, L. : 199.

Halib, Joseph, patr. : 354.
 Halleluiyah : 379.
 Hambye, E.-R., s. j. : 223.
 Hamman, A. : 126*.
 Haneberg, D.-B. : 339, 349.
 Hannssens, J.-M. : 81*, 348, 476*.
 Harnack, A. : 332.
 Harran : 229, 240.
 Hartel : 464.
 Hase-Dindorf : 100.
 Hasrouni, J. : 356.
 Hawler, E. : 332.
 Hausherr, I. : 127, 183*.
 Hayes, E.-R. : 316.
 Hefele-Leclercq : 11, 309*.
 Hendricks, Olaf, A.-A. : 293, 330*, 402*.
 Hénok : 36, 97.
 Hermas : 309.
 Hexaéméron : 172, 400.
 Hindo : 481.
 Hippolyte, s. : 27, 81*, 91*, 307, 335, 339*, 350, 464*, 469.
 Hobaiche, Joseph patr. : 351.
 Homélie anonyme sur la chute d'Adam : 159-182, 253-292.
 — sur la création du monde : 385-400.
 Honigmann, E. : 105.
 Horner, G. : 86, 336.
 Hospitalité : 325.
 Huit : 457*.

Ibas : 288*.
 Ibn Ezra : 58.
 Ignace d'Antioche : 307, 381, 473*.
 Ignace de Nicée : 468.
 Ildefonse de Tolède : 49.
 Image de Dieu : 390*, 396.

 Imposition des mains : 145*, 464*.
 Inde : 202*.
 Innocent I : 470.
 Institut s. Serge : 81*.
 Irénée : 474.
 Irlande : 277.
 Isaac : 80, 146, 228, 234*.
 Isaac d'Antioche : 295, 305, 329.
 Isaac, Mar : 119.
 Isaac, Mgr, év. de Tripoli : 353.
 Isaac, patr. : 319*, 322.
 Isaïe : 53, 120.
 Ischyras : 474.
 Isidore de Séville : 332, 469.
 Iso'dad de Hadatta : 55*.
 Iso'dad de Merv. : 65, 256, 262*, 269, 275*, 279*.
 Israël : 59*, 146, 169.
 Issachar : 61.

Jabin : 60.
 Jacob : 56, 80, 146, 225*, 267.
 Jacobites : 130, 143, 223.
 Jacques, s. : 469.
 Jacques Baradée : 105.
 Jacques d'Edesse : 7, 10, 11, 18*, 30, 136, 149*, 248, 308, 338, 381*.
 Jacques de Sarûg : 119, 225*, 288, 291, 481.
 James, M.-R. : 469.
 Janeras, dom Vincent : 476*.
 Jansma, T. : 159-182, 253-292, 385-400.
 Jean bar Penkayé : 399.
 Jean bar Qursos : 25, 30.
 Jean Chrysostôme : 15, 22*, 25*, 29*, 48, 81*, 102, 129*, 152, 162*, 172, 176, 182, 275*, 304, 371, 381, 384, 386*, 396*, 467*, 471*.
 Jean d'Ephèse : 293.
 Jean le Bapt. : 466*.
 Jean Philopon : 386, 395.
 Jérémie : 453*.
 Jérôme : 120.
 Jérusalem : 22, 28, 77, 143, 147, 368*, 373, 381, 455.
 Jésuites : 211.
 Job : 110, 192.
 Joly, abbé : 177.
 Jonas : 110.
 José, rabbin : 265.
 Joseph : 41, 60, 62, 146.
 Josipe : 342.
 Josué : 110, 465*.
 Juifs : 365, 369*, 376*.
 Justin, emp. : 289.

- Justin, s. : 24, 126*.
 Justinien de Valence : 49.
- Kakkauad** : 222.
 Kambameddu : 222.
 Kandela, Mar Behnam : 128.
 Katar : 56.
 Khouri-Sarkis G. : 3*, 119, 125, 127, 129*, 221*, 251*, 437, 478.
 Kircher : 90.
 Koehler : 317.
 Koké : 79.
 Kolluthos : 474.
 Korolevskij : 352*.
 Koruzuto : 6.
 Kothamangalam : 221.
 Kottayam : 221.
 Krauss : 175.
 Kugener, M.-A. : 48, 50, 248.
 Kullipeezh : 222.
 Kumi : 288.
 Kurseong : 223.
 Kyriakos bar Samûna : 435.
 Kyrie : 130, 375*.
- Laban** : 267.
 Labourt, H. : 7*, 139*, 149, 366.
 Labriolle, P. de : 310.
 Lagarde, P. de : 90, 313, 332, 336.
 Lagrange, M.-J. : 316, 317.
 Laistner, L.-W. : 277.
 Lamy : 30, 119, 164, 173, 313*, 318, 324*, 382.
 Landersdorfer, P.-J. : 225.
 Lanne, Dom E. : 81*.
 Latins : 203, 209, 211*, 214*, 216*, 218*.
 Lavenant, René : 34*, 184.
 Lazare : 36, 45.
 Leclercq, Dom H. : 87.
 Lecuyer, J. : 47, 463-475.
 Le Gallen, R. P. : 199.
 Lemoine, E. : 183.
 Léon, St. : 467*.
 Léon XIII : 198.
 Le Quien : 357.
 Leroy, J. : 293.
 Levene, A. : 55*, 261, 264.
 Libère : 311.
 Liddell-Scott : 100, 399.
 Litanie : 130.
 Litanies diaconales : 375*.
 Livre des Jubilés : 58.
 Livre des Vivants : 131.
 Lot-Borodine, Myrrha : 359.
 Loth : 110.
 Lucernaire : 147.
 Louvain : 55.
- Macaire** : 195.
 Madroso : 107*, 173.
 Mahomet II : 482.
 Mai : 313.
 Maisymas, moine : 320.
 Malabar : 201*, 207, 214.
 Maladies : 323.
 Maléalam : 205*.
 Manassé : 146.
 Manichéens : 50*.
 Mannadisala : 222.
 Mansi, J.-D. : 309.
 Mar Athanasios, év. de Triuvalla : 224.
 Mar Benjamin : 303.
 Mar Eugène : 303.
 Mar Ignace, Patr. d'Antioche : 138.
 Mar Mattaï : 434.
 Marc (St), couvent Jérus : 378.
 Marcien : 297*.
 Margoliouth : 434.
 Mari Ibn-Soleiman, patr. : 480.
 Mariès, L. : 107*.
 Marion Brésillac, Mgr de : 197*.
 Maronite : 30, 31, 38, 86*, 145, 152, 156*, 476.
 Marouta de Maypherquat : 119 313.
 Marr, N. : 248.
 Martin, P. : 288, 309.
 Martini, Mgr. : 199.
 Martinès, R. de : 355.
 Marûta (Lois de) : 318.
 Matéos, J. : 120.
 Matthias : 77.
 Mattaï bar Paulos : 434.
 Maximites : 352.
 Méhat : 465.
 Melchisédech : 57.
 Mélélios, s. : 77.
 Melkites : 352.
 Ménezes (Alexis de) : 197*, 201, 214.
 Mercier B. : 154.
 Mésopotamie : 435.
 Messaliens : 254, 296.
 Midrash : 175*, 265.
 Mingana : 55*, 256, 374*, 396, 399, 434*.
 Moesinger : 467.
 Molhberg (Misc.) : 95, 97.
 Moine studite : 293, 376.
 Moine syrien : 293.
 Moïse : 34*, 52*, 84, 110, 149, 159*, 173, 263, 329, 370, 388*, 397, 459, 465*.
 Moïse Bar Képha : 4, 6, 9*, 19*, 31, 132*, 136*, 150*, 155*,

308, 365, 381, 481.
Moïse de Takrit : 289.
Moniales : 315.
Moss, Cyril : 184, 248.
Mossoul : 99, 124*, 198, 305, 433*.
Mounayer : 315.
Mubârak : 436*.
Mysor : 222.
Mystère : 374*.

Naaman : 52.
Nabuchodonosor : 455.
Nahmani : 59.
Narsaï : 133, 256*, 262, 267*, 269, 274, 280, 289, 373*, 381, 396*.
Nau : 247, 288, 308, 311*, 317*, 338, 382.
Nautin, P. : 342.
Nephtali : 60*.
Nestoriens : 50, 153, 202*, 223, 254*, 263, 377, 480.
Nestorius : 201*, 213, 247.
Nicéphore (Chaîne de) : 258, 362.
Nicéas Choniâtès : 121.
Nisibe : 107, 112, 113, 117, 396.
Noce : 240.
Nôd : 36.
Noé : 39, 58, 110, 480.
Nomocanon : 313.
Noury, Mgr : 367*.

Octateuque syriaque : 338, 350.
Oeuvre d'Orient : 224.
Office : 324.
Office du dimanche : 324.
Onction : 239.
Onkelos : 60.
Optat de Milève : 381.
Ordinations : 63*, 81*.
Ordinations (rites d') : 463-475.
Origène : 24, 183, 456.
Ortiz de Urbina : 164, 176, 184*.
Overbeck : 160*, 172, 317*, 385*.

Pacôme : 124, 293.
Pahlawi : 56.
Palai : 221.
Palestine : 61.
Pampakuda : 4.
Paradis : 33*, 165.
Patras : 77.
Patricius d'Edesse : 183*.
Paul (Saint) : 15, 23*, 131, 174, 187, 381, 439.
Paul de Callinice : 248.
Paul, év. d'Edesse : 289.

Pauvreté : 243*, 323.
Payne Smith, R. : 284, 399, 477.
Peeters, P. : 288, 295.
Péleron, consul : 358.
Pénitents : 136.
Périer, J. et A. : 336.
Pesitta : 23, 56, 60*, 103, 174, 263*, 272*, 280*, 289*, 397*.
Peterson : 95, 97.
Pétré, H. : 143*, 148, 377.
Philon : 100, 474.
Philoxène de Mabboug : 183*, 248, 306.
Photius : 260, 470.
Phrygios : 77.
Pie XI : 252.
Pierre (Saint) : 24, 64.
Pierre le Vénérable : 482.
Pitra (card.) : 309.
Placid, R.P. de St Joseph : 197, 221, 223.
Polycarpe (Saint) : 475.
Pondichéry : 205.
Porphyre de Gaza (vie de) : 120.
Portier : 318, 323.
Poussière : 383.
Prière : 244.
Proba : 288.
Proclus : 125*.
Procope de Gaza : 266, 270, 274.
Protestants : 205* (?), 250.
Pruche : 172.
Psaumes : 114*, 118, 453*.
Publius : 300, 301, 302, 303, 323, 325.

Qardu : 36.
Qastrôma : 363.
Qatûliqi : 134, 366, 376*.
Qdus-qudsin : 363, 368*.
Quasten : 305.
Quilon : 199.

Rabbula : 288, 294*, 304*, 313*, 319*, 328*, 353*.
Raes, A. : 63*, 155, 363, 369.
Rahal, E. : 251.
Rahmani, Mgr : 4, 7, 11, 12, 14, 17, 26, 29, 85, 107*, 137*, 147, 153, 338, 364, 368, 371, 377, 478.
Reichardt, W. : 263, 386*.
Reisel : 359.
Renaudot : 99.
Riedel, W. : 339.
Rit : 213, 216*, 219.
Robinson, R. : 360.
Rousseau, Dom O. : 127.

Sabriso⁶, cath. de Séleucie : 254, 257.
Sachau, E. : 280, 386*, 398.
Safraoui, Jean, Patriarche : 354.
Sahidique : 88*, 93*, 100.
Saighian, R. P. : 480.
Saint des Saints : 373, 381.
Salomon : 373.
Samson : 42, 110.
Samuel : 92, 466.
Sanctuaire : 381*.
Sanctus : 130.
Satan : 183*, 186*, 191*, 253*, 260, 269*, 275, 286, 399.
Saul : 77, 147.
Saül : 466.
Sayegh, Michel : 252.
Scher, A. : 255, 434*.
Scherman, Th. : 308.
Scholasticos, avocat : 185*.
Scholz : 90.
Schulthess, F. : 309, 313.
Schutz, Roger : 251.
Schweizer, E. : 260.
Seggiana, Ign. da : 352.
Séleucie-Ctésiphon : 79, 197, 290.
Septante : 163, 263, 273, 279*, 397*.
Sépulcre, St. : 44.
Sérapiou : 83*.
Serge de Resayna : 433-462.
Serpent : 171 ; voir Satan.
Seth : 36, 92.
Setro : 364, 774.
Sévère d'Antioche : 7, 10, 25, 26, 46*, 144*, 150, 247*, 308, 468.
Sévérien de Gabala : 470.
Sforno : 58.
Shéol : 188, 233.

Sherwood, Dom P. : 433-463.
Signation : 134*.
Silas : 72.
Simon (Pierre) : 35.
Siméon : 298.
Siméon le Stylite : 318.
Sinaï : 39*, 52* 169.
Sisara : 110.
Société des Missions évang. : 206, 220.
Société des Missions afr. : 198*, 220.
Sodome : 36.
Sohrawardi : 126.
Solitaire : 325.
Sozomène : 296.
Sprey, Th. : 290.

Suidas : 100.
Supérieur : 326.
Sylvestre de St Aignan, capucin : 354, 356.
Syméon de Thessalonique : 65.
Synode d'Ancyre : 309* ; — d'Antioche : 312 ; — de Charfeh : 306, 384 ; — de Gangres : 310 ; — de Néo-césarée de Capp : 310 ; — de Séleucie : 277, 318*.
Synodos alexandrin ou canons des apôtres : 333*, 350.
Syrienne (prière, messe) : 476*.
Syro-chaldaïque : 201*, 214.
Syro-Malabar : 197*.
Syro-Malabare (Eglise) : 221.
Syro-Malankar : 130, 366.
Syro-Malankare (Eglise) : 221.
Syzyque : 13.

Tablettes : 132.
Talon : 272, 3, 4.
Tamoul : 205*.
Tappoûni, cardinal : 128.
Targum de Jérusalem : 60*.
Targum Onkelos : 61.
Tarse en Cilicie : 77.
Tattoni, H. : 336.
Tellichery : 221.
Tel-neshin : 302.
Tertullien : 474.
Testamentum Dni : 24, 85*, 120, 129, 132, 149, 307, 319, 338*, 346, 350, 364, 377.
Thabor : 480*.
Thalavady : 222.
Théodore Bar Kôni : 255*, 259, 268, 274, 279.
Théodore de Mopsueste : 48, 62, 121, 133, 257*, 287*, 371*, 381, 386*, 395*, 470*.
Théodore Studite : 293.
Théodore de Cyr : 260, 265*, 274*, 295*, 320, 386*, 466, 470, 473*.
Théodoros, Rabban : 436.
Théodose, patr. : 382.
Théopaschites : 50.
Théophylacte : 472.
Thomas, Lettre au prêtre : 7, 9, 11, 18, 31, 136, 149, 201*, 216, 288, 298, 323.
Thurian, Max : 122.
Thuscus : 28.
Tibériade : 64*.
Timothee : 469.
Timothee le Grand, patr. d'Alex : 313.

- Timothée II : 65*.
 Timotheus, prêtre : 436*.
 Tiruvalla : 222.
 Tisserant, cardinal : 197, 223.
 Titus de Bosra : 287.
 Tombeau : 381.
 Tonneau, R.-M. : 133, 173, 270, 273, 373, 396.
 Torrance, Thomas, F. : 250.
 Tradition Apostolique, Constitutions de l'Eglise Egyptienne : 331, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 340, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 350, 469.
 Transfiguration : 479*.
 Trichur : 221*.
 Trikomala : 222.
 Trinité : 381.
 Tripoli (év. de) : 353.
 Trisagion : 365, 379, 477.
 Tsibeon : 61.
 Tuki, Raphaël : 91*.
 Turner, C.-M. : 87.

 Usure : 322.

 Van den Eynde, C. : 55*, 58, 256, 272.
 Van der Ploeg, Jean : 127, 165.

 Vanneste, J. : 125*.
 Velloor : 222.
 Vérapoly : 199.
 Veronensis : 53, 85 ; grec : 331, 339 ; latin : 337.
 Visiteurs : 318, 320, 323.
 Voile : 363*, 373*.
 Voile-anaphore : 381.
 Völker, W. : 472.
 Von Euw, Ch. K. : 355.
 Vôôbus, A. : 294, 296*, 304*, 310, 313, 319, 323.
 Vosté, J.-M. : 256.
 Vries, W. de : 64, 355.

 Woodbrook Settlement : 399.
 Wright : 20, 160*, 172, 184, 279, 287, 290, 385*.

 Ya'qûb : 434.

 Zellinger : 470.
 Zenner : 118.
 Zénobe : 295.
 Zénon : 288.
 Zeugma : 300*.
 Zingerle : 225*.

IV. — TABLE DES COMPTES RENDUS

ARAYATHAL, Rev. Thomas : Aramaic Grammar, (*F. Graffin* : 360. — DENIS-BOULET, Noël M. : Le calendrier chrétien, (*R. Amadou*) : 123. — DIX, Gregory : Le Ministère dans l'Eglise ancienne, (*I.-H. Dalmais*) : 250. — EMERY, Pierre Yves, Le sacrifice eucharistique selon les théologiens réformés français du XVII^e siècle, (*I.-H. Dalmais*) : 250. — EVDOKIMOV, Paul : L'Orthodoxie, (*I.-H. Dalmais*) : 250. — FENOYL, M. de : Le sanctoral copte, (*F. Graffin*) : 362. — FIEY, J.-M. : Mossoul chrétienne, (*G. Khouri-Sarkis*) : 124. — GOICHON, A. M. : Le récit d'Hayy ibn Yaqzan commenté par des textes d'Avicenne, (*I.-H. Dalmais*) : 126. — HAMMAN, Adalbert : La philosophie passe au Christ, (*Robert Amadou*) : 126. — LOT-BORODINE, Myrrha : Un maître de la spiritualité byzantine au XIV^e siècle : Nicolas Cabasilas, (*Louis Bouyer* : 359. — Monachismo (II) orientale, (*G. Khouri-Sarkis*) : 127. — RAHAL, E. : Vie de N. S. J.-C., (*G. Khouri-Sarkis*) : 251. — REISEL, Dr M. : The mysterious name of Y. H. W. H., (*Louis*

Bouyer) : 359. — Saints (Les) moines d'Orient (IV^e siècle), textes choisis : (*Robert Amadou*) : 124. — SAYEGH, Michel : Vie de S. S. Pie XI, (*G. Khouri-Sarkis*) : 252. — SCHUTZ, Roger : Vivre l'aujourd'hui de Dieu, (*I.-H. Dalmais*) : 251. — THURIAN, Max : L'Eucharistie, mémorial du Seigneur..., (*I.-H. Dalmais*) : 122. — TORRANCE, Thomas F. : Le sacerdoce royal, (*I.-H. Dalmais*) : 250. — VANNESTE, J. : Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Aréopagite, (*I.-H. Dalmais*) : 125.

GTU Library



3 2400 00340 1571

v.5
1960

THREE DAY

54018

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

